mizan

Irwan Masduqi

BERISLAM SECARA TOLERAN

TEOLOGI KERUKUNAN UMAT BERAGAMA

Pengantar: M. Dawam Rahardjo

Islam adalah agama yang percaya diri sekalipun umatnya belum tentu demikian. Maka, menjadi logis bahwa Islam dapat bersikap toleran terhadap agama-agama lain, bahkan terhadap paham ateis sekalipun. Buku ini pantas diapresiasi karena mengusung spirit toleransi di tengah-tengah maraknya kekerasan atas nama agama di Indonesia.
—**Prof. Dr. Ahmad Syafi'i Maarif**, Mantan Ketua Umum PP. Muhammadiyah

PENERBIT MIZAN: KHAZANAH ILMU-ILMU ISLAM adalah salah satu lini produk Penerbit Mizan yang menyajikan informasi mutakhir dan puncak-puncak pemikiran dari pelbagai aliran pemikiran Islam.

Berislam Secara Toleran

Teologi Kerukunan Umat Beragama

Irwan Masduqi

Pedoman
Transliterasi Arab-Latin

Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

Vokal

Vokal Pendek	: a = َ_	i = ِ_	u = ُ_
Vokal Panjang	: ā = ا	ī = ي	ū = و
Diftong	: ay = أي	aw = أو	

Buku "*Berislam Secara Toleran*" karya Irwan Masduqi ini sangat tepat waktu dan perlu dibaca. Di tengah gejala meningkatnya intoleransi, pemikiran tentang toleransi pastilah perlu diperkuat. Karya ini penting untuk penguatan kehidupan umat beragama yang lebih toleran, rukun dan damai.

(Prof. Dr. Azyumardi Azra,
Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta)

Islam adalah agama yang percaya diri sekalipun umatnya belum tentu demikian. Maka, menjadi logis bahwa Islam dapat bersikap toleran terhadap agama-agama lain, bahkan terhadap paham ateis sekalipun. Buku ini pantas diapresiasi karena mengusung spirit toleransi di tengah-tengah maraknya kekerasan atas nama agama di Indonesia.

(Prof. Dr. Ahmad Syafi'i Maarif,
mantan Ketua Umum PP Muhammadiyah)

Dalam setiap situasi aktual manusia, di mana intoleransi mengancam koeksistensi, banyak orang bertanya: "Jika agama melegitimasi teror, maka apakah ia masih diperlukan?" Irwan Masduqi, santri-intelek berbakat, melalui buku ini mengurai kekusutan dan kesalahpahaman mengenainya dengan cerdas, kritis dan mencerahkan. Buku ini patut dibaca masyarakat luas terutama otoritas politik di negeri ini.

(KH Husein Muhammad,
pendiri Fahmina Institute)

Dalam buku "*Berislam Secara Toleran*" ini, Irwan Masduqi menyeret kita memasuki arena pergumulan Islam tentang toleransi. Salah satu pertanyaan menarik adalah: Apakah toleransi itu berdasarkan nilai Barat atau bahwa ia inheren dalam Islam? Argumentasi Irwan sangat menarik ketika ia menyibaknya dari sudut filsafat, kepentingan politik, dan interpretasi kitab suci. Kita jadi sadar bahwa toleransi tidak hadir dalam ruang kosong. Ia adalah sebuah pencarian dan perjuangan bersama terus-menerus di sepanjang sejarah manusia.

(Pdt. Albertus Patty,
Koordinator Komisi Teologi Persatuan Gereja Indonesia)

Buku yang ditulis oleh Irwan Masduqi—seorang lulusan Al-Azhar, Mesir, Jurusan Ilmu Tafsir—ini, yang berjudul "*Berislam Secara Toleran*", merupakan sebuah wacana liberal-progresif yang sangat menarik, karena ditulis oleh seorang yang memiliki otoritas ilmu-ilmu keagamaan serta berlatar belakang pendidikan pesantren di Indonesia.

(Prof. Dr. Dawam Rahardjo,
cendekiawan Muslim Indonesia)

Buku ini berangkat dari niat yang sangat positif dalam ikut serta membangun karakter manusia yang berpikiran dewasa dan matang sehingga mampu menghargai perbedaan yang merupakan fitrah manusia. Perbedaan tidak didekati dengan permusuhan tetapi dicari kekuatan untuk membangun dan memperkaya konsolidasi bersama.

(Gusti Joyokusumo,
adik Sri Sultan Hamengku Buwono X
dan pengusung ide Yogyakarta sebagai *city of tolerance*)

Isi Buku

Ucapan Terima Kasih

BISMILLĀHI al-raḥmān al-raḥīm. Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, semoga kita menjadi umat beragama yang penuh kasih sayang kepada orang lain yang berbeda keyakinan. *Alḥamdulillāhi Rabb al-ʿālamīn*. Segala puji bagi Allah—Tuhan seluruh alam semesta, bukan Tuhan satu golongan saja—yang telah memberikan pertolongan sehingga buku *Berislam Secara Toleran* dapat terbit dan berada di tangan para pembaca yang budiman. Shalawat serta salam semoga terlimpahkan kepada Muhammad Saw. yang telah menyebarkan agama kasih sayang universal (*raḥmatan lil ʿālamīn*).

Penulis ingin menyampaikan terima kasih sedalam-dalamnya kepada keluarga, terutama kedua orangtua (KH Syujaʿi Masduqi dan Nyai H. Nasyiah), atas kasih sayangnya yang amat tulus; keluarga besar santri PP Assalafiyyah Yogyakarta; dan guru-guru penulis di TK Masitoh Mlangi, SD Tuguran

Nogotirto, Pesantren Tegalrejo Magelang, Pesantren Lirboyo Kediri, UIN SUKA, dan Al-Azhar University Cairo.

Penulis juga mengucapkan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada Prof. Dr. M. Dawam Rahardjo (cendekiawan Muslim Indonesia) yang sangat antusias memberi kata pengantar, Prof. Dr. Syafi'i Maarif (mantan Ketua Umum PP Muhammadiyah), KH. Husein Muhammad (tokoh NU dan pendiri Fahmina Institute), Prof. Dr. Azyumardi Azra (Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta), Pdt. Albertus Patty (Koordinator Komisi Teologi PGI), dan Gusti Joyokusuma (adik Sri Sultan Hamengku Buwono X dan pengusung ide Yogyakarta sebagai *city of tolerance*) yang bersedia menulis *endorsement* untuk buku ini.

Ucapan yang sama penulis berikan kepada pihak-pihak yang telah memberikan saran dan kritik konstruktif, terutama Mas Haidar Baqir (Direktur Mizan), Mas Baiquni (Mizan), Novriantoni Kahar (aktivis JIL), Zuhairi Misrawi (Ketua Moderate Muslim Society), Pastor Johan Kristantoro (GKJ Bekasi Timur), Faiq Ihsan Anshori (staf Asosiasi Alumni al-Azhar), Subhan Ansori (Direktur Risalah Azhar), Anis Masduqi, Aguk Irawan, Muhammad Idris, Sunarwoto, para aktivis Lakpesdam PCINU Mesir, kawan-kawan pascasarjana UIN SUKA, dan semua teman-teman diskusi di dunia nyata maupun maya. *Jazākumullāh khayrān katsīrān*.[]

Irwan Masduqi
Yogyakarta, 29 April 2011

FANATISME DAN TOLERANSI

Oleh **M. Dawam Rahardjo**

SEJAK 11 September 2001, tulis Karen Barkey (2005), perhatian publik maupun dunia kesarjanaan terarah pada masalah hubungan antara Barat dan Islam dalam aspek perbedaannya, terutama pada wilayah nilai-nilai sosial dan politik di mana agama merupakan titik vokalnya.[1] Dalam perdebatan itu, tulis Barkey, peradaban Barat diasosiasikan dengan paham-paham seperti hak-hak individu, sekularisme, dan toleransi, sedangkan Islam dikaitkan dengan paham-paham seperti hak-hak kolektif, kewajiban individu, despotisme, dan intoleransi. Dalam polarisasi sejenis itu pulalah Samuel P. Huntington, misalnya, merumuskan tesisnya mengenai "benturan peradaban", yang di dalamnya kategori "Barat" dan "Timur" menjadi semakin banal.[2] Kesimpulan-kesimpulan tersebut, menurut Barkey, bertentangan dengan kenyataan sejarah pada masa lalu mengenai koeksistensi antara dua peradaban itu, yang meliputi baik kegiatan pertukaran, saling memengaruhi, dan saling memin-

jam sebagaimana tecermin pada berbagai peradaban antik dunia, seperti Yunani, Arab, Persia, Mesir, India, atau Romawi.[3] Gejala koeksistensi yang disebut Barkey itu tampak pula dalam sejarah Nusantara, seperti yang misalnya digambarkan oleh sejarawan Prancis, Denys Lombard, melalui apa yang disebutnya sebagai konsep "geologi kebudayaan".[4] Perspektif semacam itu, yaitu sebagaimana yang dimiliki oleh Lombard dan Barkey, adalah perspektif yang telah mendorong lahirnya tesis "dialog peradaban", sebuah tantangan konseptual serius terhadap tesis "benturan peradaban" yang dikemukakan Huntington. Jika kita sigi, faktor kunci dari dialog peradaban adalah budaya toleransi, yang merupakan kebalikan dari budaya fanatisme.

Sifat masyarakat Nusantara (atau Indonesia), sebagaimana kita ketahui, kental dengan ciri yang bersifat plural (*bineka*). Ciri plural ini juga merupakan argumen atas ciri Islam Indonesia, sehingga dengan ciri itu sejak lama telah muncul prediksi bahwa kebangkitan peradaban Islam pada masa modern akan terbit dari Indonesia. Zuhairi Misrawi, misalnya, menggambarkan Islam Indonesia sebagai Islam yang toleran, sehingga corak Islam Indonesia mempunyai ciri khas yang membedakannya dari ciri Islam secara global dan apalagi dari ciri Islam *ala* negara-negara Timur Tengah.[5]

Sayangnya, gambaran Islam Indonesia yang semacam itu sedikit atau banyak telah berubah sejak awal milenium kemarin, menyusul kebangkitan gerakan-gerakan keagamaan yang bercorak fundamentalis—sesuatu yang pernah diprediksi oleh John Naisbitt.[6] Perubahan itu ditengarai dengan gejala radikalisasi doktrin Islam yang disertai dengan aksi-aksi kekerasan, termasuk di dalamnya terorisme, yang sasarannya kini bukan hanya ditujukan kepada kelompok agama-agama yang berbeda, melainkan juga ditujukan kepada berbagai kelompok

Muslim sendiri, khususnya terhadap Jamaah Ahmadiyah, Syi'ah, kelompok Salafi di Lombok, serta kelompok Jaringan Islam Liberal (JIL). Gambaran Islam yang toleran menjadi rusak sehingga kemudian tesis Huntington mengenai benturan peradaban—yang bukan saja terjadi antara Dunia Islam dan Dunia Barat, melainkan juga terjadi dalam ruang lingkup nasional—seolah-olah menjadi terbukti. "Kebenaran" tesis Huntington itu, sayangnya, juga semakin diperkuat oleh terbitnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada 2005 yang mengharamkan paham liberalisme, pluralisme, dan sekularisme di Indonesia.

Pandangan Huntington secara tidak langsung juga sedang didukung oleh pandangan-pandangan sebagaimana yang misalnya dimiliki oleh Ustad Abu Bakar Ba'asyir yang menulis dalam buku catatan dari penjaranya, bahwa demokrasi, nasionalisme, dan sekularisme adalah paham-paham syirik yang bertentangan dengan ajaran Islam. Pandangan-pandangan sempit seperti itulah yang sebenarnya menjadi dasar dari aksi-aksi kekerasan dan sikap intoleransi yang mengatasnamakan penegakan syariat Islam melalui jihad. Paham ini bertentangan dengan pemikiran Dr. Hassan al-Turabi, seorang pemikir dan pemimpin gerakan Islam Sudan, yang menawarkan gagasan "Syari'ah Demokratis", yang dalam perspektif Huntington merupakan *contradictio in terminis*, sebab hukum dan negara syariat dipersepsikan sebagai paham teokrasi yang despotis.

Masalah inilah yang menggelisahkan sebagian pemikir Muslim seperti Khaled Abou el Fadl yang kemudian mencari faktor penghubung antara syariah dan demokrasi. Upaya intelektualnya, yang telah dituliskan, akhirnya menemukan bahwa faktor penghubung itu adalah *teologi toleransi*.[7] Dalam tulisannya, dia secara jujur mengatakan bahwa Al-Quran cu-

kup menyediakan argumen, baik kepada mereka yang menilai Islam itu humanis, maupun kepada mereka yang memakainya untuk maksud-maksud ekstremis. Dengan perkataan lain, Al-Quran mengandung baik ayat-ayat yang mendorong toleransi maupun intoleransi. Menurut penilaiannya, kalangan praktisi maupun sarjana memilih ayat-ayat dalam isolasi untuk mendukung klaim-klaim mereka. Dalam realitas, Islam sendiri telah melahirkan beragam gerakan ideologis, yang masing-masingnya bergantung pada situasi kesejarahan yang cukup kompleks. Jadi, walaupun mereka mendasarkan diri pada Al-Quran yang sama, interpretasi-interpretasi yang dibangun umumnya hanya untuk melegitimasi klaim-klaim yang mereka senangi saja. Bahkan, kata Viorist, para sarjana Barat saja sejak 11 September 2001 telah mencuplik sejumlah ayat Al-Quran untuk memperkuat argumen melawan kemungkinan Islam sebagai agama toleran.[8] Soal tarik-menarik kepentingan dalam hal tafsir di antaranya juga telah ditulis oleh Zuhairi Misrawi. Intelektual muda ini telah menulis buku tebal mengenai anatomi Al-Quran terkait dengan soal toleransi.[9] Berdasarkan kajian yang dilakukannya, dia secara jujur mengemukakan bahwa memang ada sejumlah 176 ayat Al-Quran yang dapat ditafsirkan sebagai pendorong intoleransi. Namun demikian, jumlah ayat yang mengajarkan toleransi secara kuantitatif jauh lebih banyak, yaitu sejumlah 300 ayat. Al-Quran, sebagaimana ditulis oleh Zuhairi Misrawi dan banyak penulis lainnya, memang mengandung ayat-ayat yang secara permukaan tampak kontradiktif, seturut dengan lingkungan sejarah dalam mana ayat-ayat itu diturunkan. Tapi, "kontradiksi" semacam itu juga terjadi bukan hanya pada Al-Quran saja, melainkan juga pada kitab-kitab suci Yahudi dan Kristen. Akeel Bilgrami (2002), sebagaimana dikutip oleh Barkey, melihat perbedaan yang nyata

antara ayat dan surat yang turun dalam periode Makkah yang cenderung spiritualis-universal dan humanis-toleran, dengan ayat-ayat dan surat-surat yang turun di Madinah, yang banyak berbicara mengenai hal-hal yang berkaitan dengan negara, masyarakat, dan hubungan antarkelompok yang mengandung nuansa-nuansa konflik. Pengamatan ini juga pernah dikemukakan oleh ulama Sudan, Mahmoud Mohamed Taha, sehingga dia menganjurkan agar jika seorang penafsir membaca ayat-ayat yang bertentangan, maka yang diacu adalah interpretasi ayat-ayat yang sesuai dengan ayat-ayat Makkah.[10] Namun, pandangannya itu justru membawanya ke tiang gantungan rezim fundamentalis-otoriter Sudan yang dipimpin Jenderal Ja'far Numeiri. Kasus historis di zaman modern itu memperkuat kesan bahwa Islam memang memiliki potensi intoleran. Karena itu, membaca sejarah adalah pendekatan yang penting untuk melihat dalam kondisi kesejarahan yang bagaimana Islam—dan juga agama-agama lain—bisa lebih fleksibel dan adaptif atau toleran. Dalam sejarah Islam, memang bisa ditemukan kasus-kasus toleransi maupun intoleransi yang dipengaruhi oleh kondisi kesejarahan yang berbeda.

Melalui kerangka pikir itu, Barkey kemudian mengkaji zaman imperium Turki Usmani yang majemuk, baik dilihat dari keragaman etnis, agama, dan kebudayaan, maupun dalam cakupan wilayah yang meliputi Asia, Afrika, dan Eropa. Dalam imperium itu, penduduk Muslim adalah mayoritas, sedangkan Yahudi dan Kristen adalah minoritas. Kondisi itu berbeda dengan zaman Islam Andalusia, dimana umat Islam—walaupun berkuasa—merupakan minoritas dari segi jumlah, seperti halnya penduduk Yahudi. Adapun yang secara kuantitatif mayoritas adalah orang Kristen. Menurut kajian Barkey, baik dalam pemerintahan Islam Andalusia maupun Turki Usmani, sikap

penguasa dan penduduk Muslim ternyata sangat toleran, baik terhadap kelompok minoritas maupun mayoritas. Situasi itu berlawanan dengan tesis Huntington. Dunia Kristen Eropa pada waktu itu adalah dunia intoleran. Kaum Yahudi dan Muslim umpamanya, sebagaimana dikatakan oleh Bernard Lewis, mengalami persekusi oleh penguasa Kristen setelah jatuhnya Dinasti Umawiyyah Andalusia, sehingga orang-orang Yahudi keluar dari Spanyol dan berlindung di bawah kerajaan Turki Usmani yang sangat toleran dan melindungi kebebasan beragama. Bisa dibayangkan, orang-orang Yahudi yang ditolak oleh penduduk setempat di seluruh Eropa, yang karier politik dan ekonominya dihambat di mana-mana, pada zaman Sulaiman Yang Agung, yaitu pada masa puncak kejayaan dinasti Turki Usmani, dievakuasi ke wilayah Turki dan mendapat perlindungan di bawah kekuasaan Islam. Bukan hanya itu, orang-orang Yahudi juga menjadi kelas inteligensi, dan bukan merupakan warga negara kelas dua atau budak. Tidak heran, umat Yahudi mencapai puncak kesejahteraannya pada masa Turki Usmani itu. Sekalipun masa Turki Usmani bukan satu-satunya zaman yang bercirikan toleransi Islam, namun tetap menjadi pertanyaan, mengapa Islam tampak sebagai agama toleran? Apakah hal itu disebabkan karena ajaran Islamnya sendiri yang bersifat toleran, ataukah karena penafsirannya yang toleran? Atau, apakah hal itu dikarenakan faktor-faktor lain, seperti faktor sosial, politik, maupun kultural?

Hal yang paling tampak pada zaman imperium yang luas dan kuat itu adalah gejala pluralitas, yang meliputi pluralitas etnis (seperti Arab, Yahudi, Slav, Vlach, dan Armenia) dan pluralitas agama (Yahudi, Kristen, dan Islam), dengan berbagai daerah konsentrasi penduduk yang relatif homogen.[11] Keragaman itu menuntut integrasi untuk mencegah potensi

konflik. Namun, penguasa Turki Usmani tidak berusaha mengislamkan berbagai pemeluk agama lain itu. Sambil menjaga keragaman, penguasa juga berusaha mengintegrasikan berbagai perbedaan itu. Cara yang ditempuh adalah melalui pendidikan madrasah yang dibangun secara massal dengan keikut-sertaan yang terbuka, sehingga madrasah yang merupakan sekolah umum pada waktu itu menjadi *cultural melting pot*. Selain itu, birokrasi pemerintahan juga merupakan pusat integrasi. Di lain pihak, kebebasan beragama juga dijamin, baik secara internal Islam maupun secara eksternal antaragama, antara lain dengan cara memberikan otonomi kepada masyarakat-masyarakat lokal dan kelompok-kelompok keagamaan, sehingga pada waktu itu sangat berkembang kelompok-kelompok tarekat dengan berbagai alirannya. Dengan perkataan lain, dalam kemajemukan itu pemerintahan Turki Usmani menjalankan politik kebudayaan yang sekarang ini disebut "pluralisme". Jejak kemajemukan itu tampak ketika dinasti Turki Usmani dibubarkan pada 1924 dan digantikan oleh negara Turki modern yang bersifat sekuler, dimana terjadi proses Balkanisasi yang melahirkan negara-negara kecil berdasarkan etnis dan agama. Di negara-negara itu, umat Kristen masih tetap dominan di berbagai kelompok etnis. Di lain pihak, terdapat juga kelompok komunitas Muslim, misalnya di Bosnia dan Albania.

Namun, harus diakui juga bahwa pemeliharaan keragaman dan otonomi agama-agama itu memberi kesan bahwa agama-agama memang tidak bisa dikompromikan, sehingga menimbulkan kelompok-kelompok yang eksklusif. Hal ini tentu menghalangi integrasi masyarakat, walaupun komunikasi masih tetap bisa dilakukan. Masalahnya adalah bahwa negara memerlukan satu dan lain bentuk integrasi untuk kepentingan umum. Dari sini, timbul pemikiran bahwa agama-

agama memang mempunyai aspek-aspek keyakinan yang tidak bisa disatukan, misalnya dalam bentuk sinkretisme. Namun, di samping itu diyakini pula bahwa ada kesamaan dalam berbagai aspek keagamaan. Hal-hal yang bersifat *akidah* memang tidak bisa dikompromikan, tetapi hal-hal yang bersifat sosial dapat dikompromikan. Dari situ timbul pendapat, sebagaimana pernah dikemukakan oleh Hamka, bahwa dalam hal keimanan, tidak ada toleransi agama. Namun, toleransi berlaku di bidang sosial, sehingga yang ada adalah toleransi sosial dan bukan toleransi agama.

Dari sinilah timbul sinisme, misalnya seperti dikemukakan oleh John Rawls, bahwa agama adalah "*conversation stopper*". Diskusi akan terhenti ketika orang berbicara mengenai keyakinan. Dari sini pulalah dirasakan perlu sekularisme di bidang politik dan negara. Masalah agama perlu dipisahkan dari masalah negara dan politik. Agama adalah masalah privat dan negara adalah masalah publik. Namun, sekularisme ini pun ditentang keras oleh kalangan Islam atas dasar argumen bahwa wilayah agama tidak mungkin dipisahkan dari wilayah negara. Tidak ada wilayah privat atau publik yang terpisah sama sekali. Karena itu, kalangan agamawan yang punya aspirasi politik, seperti Ustadz Abu Bakar Ba'asyir, menilai sistem politik seperti nasionalisme, demokrasi, dan sekularisme sebagai syirik; dan karena hal itu menyangkut soal akidah, pendapat itu tidak bisa dikompromikan. Inilah yang mendorong mereka—yakni yang memercayai pandangan Ba'asyir—melakukan tindakan-tindakan ekstrem berdasarkan doktrin jihad dalam bentuk tindak kekerasan. Padahal jihad itu, menurut suatu hadis, utamanya adalah perjuangan spiritual untuk mengendalikan diri atau toleran, sedangkan berperang adalah justru jihad kecil. Namun, meski ada panduan yang demikian, *tokh* yang dipilih adalah

interpretasi jihad dalam bentuk kekerasan, termasuk terorisme.

Sebagaimana telah ditulis oleh Hamka, toleransi bukanlah wilayah akidah, melainkan wilayah sosial. Konsekuensi dari pandangan ini adalah bahwa kepercayaan tidak bisa dibicarakan untuk mencari titik temu. Namun, pandangan seperti ini tidak disetujui oleh pendeta Kristen, (alm.) Dr. Th. Sumartana, yang kemudian mendirikan sebuah lembaga yang disebutnya Dialog Antar-Iman (Dian Interfidei) di Yogyakarta. Baginya, justru masalah akidah inilah yang perlu didialogkan. Sebab, kepercayaan akan berdampak pada sikap-sikap sosial, seperti dalam kasus pandangan Abu Bakar Ba'asyir. Dialog seperti inilah yang juga dianjurkan oleh filsuf Jerman, Jürgen Habermas, jika kaum agamawan tidak menginginkan pembendungan wacana agama sebagai doktrin komprehensif di ruang publik pada masa yang disebutnya pasca-sekularisme ini. Untuk itu, Habermas memberikan syarat. *Pertama*, kaum sekuler harus memberikan kesempatan bagi agama untuk berwacana di ruang publik. *Kedua*, kaum agamawan harus bersedia menghargai pandangan-pandangan kaum sekuler. Dan *ketiga*, negara harus bersikap adil dan netral. Inti dari syarat-syarat tadi adalah toleransi. Dengan demikian, toleransi dalam pluralisme, sebagaimana yang pernah dikemukakan oleh seorang intelektual muda, Mohammad Sofan, adalah penyelamat agama-agama dalam berpartisipasi di ruang publik. Namun, itulah tantangan bagi para agamawan, baik kalangan Islam maupun non-Islam.

Masalahnya adalah bahwa fanatisme dan toleransi ini bukan hanya masalah Islam, sebagaimana dikesankan oleh Huntington. Di Barat pun, misalnya di Amerika Serikat, masyarakat juga mempunyai bentuk-bentuk intoleransi dengan gradasi yang beragam dalam menghadapi berbagai masalah. *Pertama*, intoleransi bukan hanya terjadi di antara agama yang

satu dengan yang lain. *Kedua*, tingkat toleransi itu juga berbeda di antara kelompok-kelompok dalam satu agama yang sama.

Karena itu, masalah intoleransi kemudian menjadi perhatian sejumlah peneliti. Tingkat toleransi antarberbagai kelompok agama, yang ditunjukkan oleh komitmen keagamaan atau tingkat religiusitas formalnya, serta pengaruhnya terhadap intoleransi yang dilihat dari indikator ketidaksukaan kelompok agama terhadap berbagai kelompok atau pandangan sosial (seperti feminisme, homoseksualitas, serta fundamentalisme) maupun kelompok pandangan politik (seperti sosialisme), telah menjadi objek kajian yang menarik. Itu pula misalnya yang telah dikaji oleh Marie A. Eisenstein, dalam sebuah tulisannya di Jurnal *Political Behavior*.[12]

Hasil analisisnya mengenai toleransi di Amerika itu cukup menarik, dan bagi sebagian orang—terutama kalangan agama—agak di luar dugaan. Dilihat dari segi afiliasi agama secara umum, yang paling kurang toleran ternyata adalah yang berafiliasi Kristen Protestan, setelah itu disusul oleh Kristen Katolik, lalu mereka yang mengaku tidak memiliki afiliasi keagamaan, dan yang terakhir (artinya yang paling toleran) ternyata adalah kelompok Yahudi. Sepintas tampak adanya korelasi antara gejala minoritas dan toleransi, misalnya Kristen Protestan yang mayoritas ternyata kecenderungan intoleransinya besar, sementara Yahudi yang minoritas cenderung paling toleran. Namun, ada dugaan pula bahwa intoleransi itu berkaitan dengan fundamentalisme atau ortodoksi. Kristen Protestan, umpamanya, sangat dikenal dan kuat di AS dengan aliran fundamentalismenya.

Becermin dari hasil pengamatan di AS itu, kita bisa merancang hipotesis mengenai derajat atau tingkat intoler-

ansi antara berbagai kelompok agama atau aliran dalam agama, khususnya Islam. Benarkah karena pemeluk Islam adalah mayoritas, atau NU adalah mayoritas dalam kelompok Islam di Indonesia, maka mereka cenderung paling tidak toleran?! Hal ini belum jelas, sebab bisa timbul hipotesis bahwa karena mayoritas, mereka lebih percaya diri sehingga cenderung lebih toleran. Penjelasan lain adalah menyangkut faktor pengaruh aliran. Misalnya, aliran tradisional yang merupakan mayoritas cenderung lebih toleran daripada aliran Salafi modern yang cenderung radikal. Selain itu, faktor ancaman dari luar bisa pula menjadi bahan pertimbangan. Karena itu, fanatisme dan toleransi dalam Islam di Indonesia masih merupakan masalah yang belum terungkap, baik profil maupun faktor-faktor yang memengaruhinya.

Fakta empiris yang juga diungkap dalam analisis Eisenstein adalah mengenai kelompok atau paham yang tidak disukai di AS. Ternyata yang paling tidak disukai adalah kelompok rasialis kulit putih Ku Klux Klan, dan kemudian menyusul secara drastis adalah kelompok ateis. Adapun berbagai kelompok lain, misalnya kelompok sosialis yang menentang kapitalisme, serta kelompok homoseksual, justru derajat ketidaksukaannya kecil. Dan, kelompok yang paling kurang tidak disukai adalah golongan fundamentalis, dalam hal ini fundamentalis Kristen. Hal ini bisa dijelaskan karena yang paling banyak memberikan sikap adalah orang-orang Kristen Protestan sendiri. Dengan demikian, tingkat toleransi bervariasi menurut siapa dan aliran apa yang berhadapan dalam komunikasi. Misalnya, sikap tidak toleran diberikan kepada golongan Ku Klux Klan dan ateis, sementara yang lebih bisa ditolerir adalah kelompok sosialis atau kelompok keagamaan fundamentalis.

Penelitian atau kajian mengenai masalah toleransi di

Indonesia dimasukkan dalam tiga kerangka teori yang lebih luas. *Pertama,* dengan pluralisme dalam kaitannya dengan kemajemukan masyarakat Indonesia, khususnya di zaman modern. *Kedua*, dengan gejala radikalisme yang mengusung kekerasan atas nama agama. *Ketiga,* dengan dampak fundamentalisme agama-agama di Indonesia. *Keempat,* berkaitan dengan kebebasan berpikir dan perbedaan pendapat. Dan *kelima,* berkaitan dengan sikap ekstrem dan moderat. Sejumlah penerbitan buku terjemahan karya-karya asing, kajian tesis atau disertasi, dan penulisan buku telah dilakukan akhir-akhir ini. Namun, penelitian empiris kuantitatif hanya baru-baru ini saja dilakukan, di antaranya adalah yang telah dilakukan oleh Pusat Penelitian Islam dan Masyarakat (PPIM). Penelitian ini memang mengangkat sikap toleransi dan intoleransi di lingkungan komunitas terbesar, khususnya Nahdlatul Ulama di Jawa Timur, serta Muhammadiyah di Yogyakarta dan Nusa Tenggara Barat. Tapi, dalam operasionalisasinya penelitian tadi dikaitkan juga dengan gejala radikalisasi. Dalam laporan PPIM terungkap bahwa sejak 2005 tampak tensi meningkatnya gejala radikalisasi di kalangan umat Islam. Gejala ini berkaitan dengan tendensi meningkatnya sikap intoleransi dalam hubungan antaragama yang dicirikan oleh aksi-aksi kekerasan yang mengatasnamakan agama.

Temuan ini tentu saja bertentangan dengan klaim bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan toleransi. Lantas timbul tanda tanya, dimana letak *ketidak-nyambungan* antara ajaran dan tindakan pada sikap umat tadi? Apakah pada interpretasinya?! Atau, dengan perkataan lain, *ajaran* Islam itu sendiri mungkin bersifat toleran, hanya saja *doktrinnya* tidak.

Pada sebuah diskusi yang membahas penelitian PPIM tadi, Dr. M. Syafii Anwar, pendiri dan Direktur Islamic Conference

on Islam and Pluralism (ICIP), menanyakan tentang apa yang menjadi sumber dan sebab-sebab timbulnya gejala kekerasan sebagaimana yang kini aktual di Indonesia. Saya, yang juga hadir dalam diskusi itu, tertarik untuk menjawab pertanyaan tadi. Dalam forum itu saya mengajukan empat hipotesis.

Pertama, adalah karena pengaruh gerakan-gerakan Islam transnasional seperti Ikhwan al-Muslimin, Hizbut Tahrir, Wahabisme Saudi Arabia, Islam Taliban, serta al-Qaeda, yang kesemuanya mencita-citakan tegaknya syariat Islam di semua bidang kehidupan. *Kedua*, adalah karena pengaruh *euphoria* demokratisasi di Indonesia, yang dimaknai sebagai peluang bagi munculnya gerakan-gerakan Islam radikal yang pada masa Orde Baru dibungkam dan dipaksa tiarap oleh pemerintahan otoriter-sekuler. *Ketiga*, gagalnya penegakan negara hukum demokratis yang menimbulkan kembali aspirasi menegakkan syariat Islam, sesuatu yang sebenarnya bertentangan dengan sistem negara hukum demokratis yang pada dasarnya sekuler. Dan *keempat,* gagalnya dakwah Islam yang *raḥmatan lil ʿālamīn,* sebagaimana dibuktikan dengan kenyataan tidak tolerannya guru-guru agama Islam seperti yang diungkapkan oleh penelitian berbagai lembaga kajian mengenai topik Islam dan perdamaian.

Buku yang ditulis oleh Irwan Masduqi—seorang lulusan Al-Azhar, Mesir, Jurusan Ilmu Tafsir—ini, yang berjudul "*Berislam Secara Toleran*", merupakan sebuah wacana liberal-progresif yang sangat menarik, karena ditulis oleh seorang yang memiliki otoritas ilmu-ilmu keagamaan serta berlatar belakang pendidikan pesantren di Indonesia. Buku ini memiliki tesis bahwa Islam adalah agama yang toleran dan menganjurkan moderasi (*washatan*), walaupun dalam sejarahnya Islam telah melahirkan pemikiran-pemikiran dan doktrin yang bervariasi

dalam spektrum semacam *monolitik-plural*, *fundamentalis-liberal*, *ekstrem-moderat*, *radikal-demokratis*, dan *fanatis-toleran*. Dalam buku ini, Irwan Masduqi menganalisis berbagai pandangan para sarjana dan pemikir, baik Muslim maupun non-Muslim. Di satu pihak dia mengemukakan pemikiran Gamal al-Banna yang menganggap bahwa Al-Quran adalah kitab suci yang berwawasan plural—sebagaimana juga telah ditulis oleh ulama-cendekiawan muda Indonesia, Dr. Moqsith Ghozali, dalam karya disertasinya.[13] Namun di sisi lain, dia juga mengetengahkan pemikiran Sayyid Quthb yang dianggap sebagai bapak gerakan Islam radikal modern karena dua karyanya, yaitu "*Ma'ālim fi al-Thāriq*" (yang menganggap demokrasi sebagai sistem yang menuhankan sesama manusia), serta Kitab Tafsir "*Fī Dzilāl Al-Quran*" (yang membangun doktrin Islam sebagai sebuah ideologi politik berdasarkan prinsip kedaulatan Tuhan).

Dengan demikian, Irwan Masduqi menunjukkan dalam kajiannya bahwa Al-Quran sebagai sumber utama ajaran memang berisi ayat-ayat yang bisa ditafsirkan menjadi doktrin yang mengandung ajaran kasih sayang maupun mengusung kekerasan. Fethullah Gulen, seorang sufi modern Turki yang terkemuka dan memiliki nama internasional, umpamanya berbicara tentang "Muslim sejati", yaitu Muslim yang penuh kasih sayang, atau meminjam istilah Al-Quran sendiri "'*Ibād al-Raḥmān*". Baginya, yang memakai pendekatan *irfani*, seorang Muslim sejati tidak mungkin menjadi teroris.

Sungguh pun begitu, doktrin Islam yang dominan dan menjadi ortodoksi, ternyata bisa mendorong dan mengilhami gerakan-gerakan radikal penuh kekerasan yang ekstrem sebagaimana ditunjukkan oleh peledakan gedung WTC di New York pada 11 September 2001. Karena itu, Mohammed

Arkoun, seorang pemikir Muslim liberal kontemporer dari Maroko, menyimpulkan bahwa toleransi tidak mungkin terwujud kecuali setelah mendekonstruksi ortodoksi. Dan, dekonstruksi hanya bisa dilakukan oleh pemikir yang liberal-progresif. Hal senada dikemukakan pula oleh pemikir liberal Suriah, Muhammad Shahrour, ketika mengatakan "Tidak mungkin mengobati penyakit kronis kekerasan atas nama agama, kecuali dengan cara merekonstruksi secara komprehensif dasar-dasar fiqih Islam yang telah dibangun oleh fuqaha pada abad kedua dan ketiga Hijriah". Pandangan Shahrour itu bertentangan secara diametral dengan orientasi kaum pemikir Salafi radikal yang justru ingin kembali kepada doktrin Islam masa-masa awal perkembangan Islam.

Sebenarnya setelah dasar-dasar doktrin Islam tersusun pada dua abad yang penuh kreativitas itu, dunia Islam justru menjadi lebih terbuka, terbukti dengan dilakukannya penyerapan pemikiran-pemikiran Yunani. Setelah semakin berkembang ke daerah-daerah *frontier* (perbatasan—ed.), Islam kemudian juga bertemu dengan peradaban-peradaban lain sehingga akhirnya menjadi lebih kaya. Artinya, kata kuncinya di sini tetap pluralisme, yakni sikap terbuka dan menghargai yang lain dan bukan mencurigainya. Dalam dunia yang jauh lebih terbuka dewasa ini, dunia Islam sebenarnya harus menjadi lebih toleran dan menghargai *liyan*. Namun, agaknya umat Islam justru merasa terancam dan mengatupkan pintu ketertutupan. Umat Islam tampaknya tidak memiliki kepercayaan diri yang tinggi sebagaimana pernah dikatakan oleh Ameer Syakib Arselan pada awal abad ke-20. Padahal, umat Islam adalah mayoritas di dunia Islam. Mestinya dalam posisi mayoritas itu umat Islam justru bisa menjadi pengayom dan pelindung minoritas. Sikap seperti itulah yang diperlihatkan oleh Rasulullah Saw.

Dengan demikian, masalah fanatisme dan toleransi ini memang tidak sederhana. Kompleksitas itu dicerminkan oleh ulasan Irwan Masduqi dalam buku yang sangat istimewa ini. Salah satu yang membedakan buku Irwan Masduqi dengan buku lain yang serupa adalah dimensi historis yang ditampilkan dalam metode pembahasannya. Jadi, intoleransi ini muncul dalam konteks sejarah yang berbeda-beda. Namun, Irwan Masduqi adalah seorang penulis yang cukup jujur dengan mengakui bahwa intoleransi sudah muncul sejak awal perkembangan pemikiran dan masyarakat Islam. Tapi, intoleransi itu disusul dengan timbulnya sikap toleran sebagaimana dicerminkan oleh mazhab Murji'ah yang mengembalikan keputusan tentang kebenaran terakhir kepada Tuhan. Dengan demikian, Islam historis memiliki pula tradisi toleransi. Dari sini timbul pertanyaan, mengapa pada suatu waktu dalam sejarah Islam timbul sikap-sikap toleran? Mungkinkah karena dipengaruhi oleh faktor politik? Ketidak-toleranan dalam agama bisa timbul karena terjadinya penggabungan antara motif iman dan motif kekuasaan. Karena itu, sekularisme sebenarnya memberi pintu keluar ke arah toleransi. Sebaliknya, persekutuan agama dan politik cenderung membawa kepada absolutisme dan kekerasan atas nama agama. Paradoksnya: bukan keprofanan yang memicu kekerasan, tetapi justru sebaliknya kesakralan yang memicu kekerasan.

Dalam bukunya ini, Irwan Masduqi juga mengemukakan bahwa para pendiri mazhab fiqih seperti Imam Syafi'i, Imam Hanafi, dan Imam Maliki sendiri sebenarnya adalah para pemikir yang rendah hati, terbuka, dan menganjurkan pandangan toleran yang mengesankan. Namun kini, mazhab itu hampir saja diidentikkan dengan fanatisme, seolah-olah yang tidak bermazhab itu akan lebih toleran. Dalam kenyataannya tidak,

karena yang bebas mazhab pun, seperti kaum Salafi modern, justru memperlihatkan sikap yang tidak toleran.

Akhirnya, saya ingin mencatat bahwa walaupun penulisnya punya asumsi yang positif mengenai Islam (bahwa Islam adalah agama toleran), argumen mengenai toleransi itu tidak dikemukakan secara apologetik dan terisolasi, melainkan secara rasional dan seimbang.[]

Kampus Babarsari, 7 April 2011

PROLOG
BERISLAM SECARA TOLERAN

"Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya. Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya."
[UUD 1945 Pasal 28E]

PASCA penyerangan 11 September 2001, setidaknya lebih dari 12.000 serangan teroris telah mengakibatkan ribuan nyawa melayang di seluruh dunia. Para pelakunya bukanlah drakula tetapi orang-orang yang mengaku Muslim dan melakukan pengeboman sadis berdasarkan penafsiran sempit terhadap Al-Quran. Akibat tragedi itu, para jurnalis, politisi, dan intelektual mengidentifikasi menguatnya gejala "*Islamophobia*", sebuah fenomena ketakutan non-Muslim terhadap Islam dan umat Muslim. Sebagai problem sosial dan politik, *Islamophobia* paling marak berkembang di Amerika dan Eropa, meskipun juga terdapat gejala yang sama di India, Cina, beberapa negara Afrika yang berpenduduk minoritas Muslim, dan bahkan di negara-negara yang berpenduduk mayoritas Muslim seperti Turki, Mesir, Algeria, dan Lebanon, dimana partai-partai politik dan kelompok oposisinya rata-rata memiliki orientasi Islam. *Islamophobia* di Eropa pun dipicu oleh pesatnya perkemban-

gan Islam seiring bertambahnya para imigran dari non-Eropa dan meningkatnya kelahiran populasi Muslim. Sentimen anti-Muslim sudah menjadi tren yang cukup menonjol dalam gerakan politik dan budaya di Barat.[1]

Kalangan Islamophobik tak henti-hentinya menciptakan *stereotype* bahwa umat Muslim adalah ekstremis, pembuat onar, anti-Kristen dan anti-Yahudi, menolak demokrasi, opresif terhadap wanita, dan memaksakan penerapan hukum Islam yang kejam. Kalangan Islamophobik bahkan menuduh Muhammad Saw. sebagai orang yang pertama kali mengampanyekan terorisme di Madinah sehingga para pemeluk Islam menjadi teroris, intoleran, suprematik, dan psikopat. Jihad ofensif Islam yang berbasis pada doktrin "ayat pedang" (QS Al-Taubah [9]: 5) dinilai sebagai ancaman global yang mengampanyekan jihad internasional. Kebencian terhadap Islam dan Al-Quran, misalnya, juga tampak dalam pernyataan Ali Sina, penulis kontroversial asal Kanada keturunan Iran: "Setelah membaca Al-Quran, saya terkejut. Saya terkejut karena saya melihat kekerasan, kebencian, ketidakakuratan, kesalahan secara saintifik, kesalahan matematik, absurditas logika, dan kekacauan gramatika. Setelah merasa pusing dan depresif, saya akhirnya menerima kesimpulan bahwa Al-Quran bukanlah Kitab Allah, tetapi ayat-ayat setan, cerita bohong, dan produk pikiran yang sakit." Ali Sina dan puluhan juta kaum Islamophobik lainnya meyakini bahwa akar masalah terorisme bukan pada bagaimana kaum Muslim memahami Al-Quran, tetapi pada Al-Quran itu sendiri. Selama orang-orang masih mengimani Al-Quran, maka akan terus bermunculan teror dan intoleransi di sana-sini. Mengapa demikian? Karena Al-Quran mengajarkan bahwa mati syahid (*martyrdom*) adalah akhir perjuangan mulia yang akan mendapat pahala di surga.[2]

Toleransi adalah rasa hormat, penerimaan, dan apresiasi terhadap keragaman budaya dan ekspresi kita. Toleransi dapat terwujud jika didorong oleh pengetahuan, keterbukaan, komunikasi, hati nurani, kebebasan berpikir, dan kebebasan berkeyakinan. Toleransi adalah harmoni dalam perbedaan, yang membuat perdamaian menjadi mungkin.

Fenomena itu menandakan bahwa Islam telah disalahpahami di Eropa dan Amerika sebagai agama kekerasan dan intoleran. Namun, tidak semua orang Barat menilai Islam secara monolitik sebagai agama kekerasan. John L. Esposito, misalnya, menyatakan bahwa pandangan terhadap Islam secara monolitik sebagai agama kekerasan adalah mitos.[3] Esposito lebih condong menilai Islam sebagai agama yang memiliki banyak wajah (*many faces*), sebab pemahaman kaum Muslimin tentang apa yang diperintahkan oleh Al-Quran dan praktik Nabi Saw. mengenai jihad pun sangat beragam. Doktrin jihad bukanlah produk otoritas individu tunggal atau penafsiran satu organisasi, melainkan produk dari berbagai individu dan otoritas yang menafsirkan dan menerapkan prinsip-prinsip teks-teks suci dalam konteks-konteks khusus secara historis dan politis.[4] Dalam bukunya, *Who Speaks for Islam*, yang merupakan paparan analitis mengenai hasil survei Gallup Poll, Esposito ingin meluruskan banyaknya mispersepsi tentang Muslim dan melemahkan *stereotyping* atas Islam. Berdasarkan survei Gallup Poll, dia menegaskan bahwa kaum Muslim yang radikal secara politik hanyalah minoritas (7%). Dia juga berusaha menggali dari berbagai aspek survei maupun keterangan-keterangan tambahan yang menjaga agar angka 7% ini tak di-*blow-up* menjadi sesuatu yang mengkhawatirkan, tapi sebagai realitas yang wajar.[5]

Meskipun Esposito gigih melemahkan *stereotyping* atas

Muslim di dunia Barat, kenyataannya *Islamophobia* masih sangat kuat. Dan mudah diprediksi, sebagai respons atas kuatnya propaganda *Islamophobia* itu, maka muncul gejala "*Islamophilia*" di kalangan Muslim yang berupaya menampilkan image positif bagi Islam. Jika *Islamophobia* cenderung menjelek-jelekkan Islam, *Islamophilia* cenderung membaik-baikkan citra Islam. Kalangan Islamophilik menyatakan bahwa yang pantas merepresentasikan Islam adalah Muslim yang baik yang senantiasa mengutamakan cinta dan perdamaian, bukan para teroris. Muslim yang baik adalah orang yang memosisikan perempuan secara egaliter dan memberikan hak-hak kebebasan kepada mereka. Muslim yang baik memiliki kesadaran pluralistik, moderat, demokratis, dan menolak kekerasan atas nama agama.[6]

Munculnya gejala *Islamophilia* bukan tanpa mengundang problem baru. *Islamophilia* justru acap terjebak dalam subjektivitas dan krisis transparansi ketika menampilkan citra positif Islam. *Islamophilia* mengatakan bahwa Islam adalah agama toleran tetapi, pada saat yang bersamaan, dengan sengaja sering menyembunyikan elemen-elemen intoleran yang sedemikian banyaknya dalam tradisi pemikiran Islam. Sudah barang tentu ketidakjujuran *Islamophilia* ini harus dihindari. Pada saat bersamaan, kita juga dituntut bersikap adil dan objektif terhadap Barat di tengah-tengah gejala *westophobia* (ketakutan dan kebencian terhadap Barat) yang berkembang di dunia Islam. Setelah invansi Barat ke Irak dan Libia, gejala itu menguat di dunia Islam dan diikuti oleh penolakan yang semakin masif terhadap semua hal yang berbau Barat.

Buku ini berusaha tidak terjebak pada *Islamophobia* yang condong menjelek-jelekkan Islam, pada *Islamophilia* yang cenderung membaik-baikkan citra Islam, maupun pada *westopho-*

bia yang secara emosional mencaki-maki Barat. Buku ini akan berusaha secara seimbang menyuguhkan elemen-elemen toleransi dalam tradisi pemikiran Islam di satu sisi dan, di sisi lain, tanpa ragu menguak elemen-elemen intoleran yang terkandung di dalamnya. Tradisi pemikiran Islam mempunyai banyak wajah. Tidak sedikit ulama klasik yang cenderung eksklusif, intoleran, dan gigih menyebarkan teologi kebencian, tetapi tak terhitung pula jumlah ulama klasik yang sangat toleran dan menjunjung tinggi spirit Islam damai. Sayangnya, tradisi pemikiran intoleran tersebut pada era kontemporer sering dicomot oleh kelompok radikal untuk menjustifikasi tindakan-tindakan kekerasan atas nama agama, sehingga sudah barang tentu tradisi tersebut perlu direvisi dalam rangka membangun budaya toleransi dan bina-damai. Selain itu, agar tidak terjebak pada kecenderungan *westophobia*, buku ini secara terbuka mengapresiasi wacana toleransi dalam perspektif para filsuf Barat untuk memperkaya pemahaman.

Toleransi sangat perlu diwacanakan di masyarakat guna meminimalkan kekerasan atas nama agama yang akhir-akhir ini semakin marak terjadi, baik di luar maupun di dalam negeri. Toleransi semakin mendesak dibumikan dalam rangka mewujudkan koeksistensi, yakni kesadaran hidup berdampingan secara damai dan harmonis di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang beragam. Bahkan bisa dikatakan bahwa keberlangsungan Bineka Tunggal Ika dan tumbuhnya kesadaran akan pentingnya penerimaan terhadap keberbedaan tergantung pada sejauh mana toleransi diterima di masyarakat. Untuk itu, maka intoleransi dan tindakan kekerasan atas nama agama yang seakan-akan tak berkesudahan harus segera dicarikan obat penawarnya. Dan, di sini kita patut bertanya apakah mungkin agama Islam—yang sering dibajak untuk menjus-

tifikasi kekerasan—mampu berperan sebagai *control of violence* yang menawarkan teori toleransi? J. Budziszewski, filsuf dari Universitas Texas, menambahkan beberapa pertanyaan: Apakah toleransi *compatible* dengan Islam? Adakah kontradiksi antara toleransi dengan kitab suci Islam dan tradisinya? Atau, jangan-jangan toleransi hanyalah fenomena yang ada di peradaban Barat-Kristen yang sekuler dan liberal? Buku ini akan menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut. Namun, sebelumnya perlu diberikan sebuah pendahuluan yang mengulas secara ringkas perkembangan konsep toleransi sepanjang sejarah.[7]

Toleransi Dalam Filsafat Yunani

Toleransi, sebagai prinsip politik, telah mengalami sukses besar di dunia Barat modern. Namun toleransi, sebagai suatu kebajikan dari kehidupan etis bagi individu-individu, merupakan ide yang sudah ada sejak masa keemasan filsafat Yunani. Masyarakat Barat modern telah melembagakan gagasan bahwa kekuasaan negara harus dibatasi, perbedaan pendapat harus dilindungi, dan kesamaan pendapat tidaklah perlu demi stabilitas sosial. Namun, gagasan toleransi bahwa kita harus membiarkan kebebasan orang lain dalam menemukan kebenaran bagi diri mereka sendiri merupakan gagasan yang ada sejak Socrates (w. 399 SM). Toleransi ala Socrates mengasumsikan bahwa pengetahuan menghasilkan kebijaksanaan, tetapi kebijaksanaan tidak dapat diproduksi oleh paksaan melainkan oleh dialog yang toleran. Model kehidupan etis filosofis ini memungkinkan kehidupan bersama-sama secara harmonis dengan orang lain yang berbeda pendapat.[8]

Dalam bahasa Yunani, toleransi disebut dengan istilah "*sophrosyne*" yang artinya adalah moderasi (*moderation*) atau mengambil jalan tengah. Sedangkan istilah toleransi berasal

dari bahasa Latin "*tolerantia*", yang artinya "menahan". Ketika seseorang memiliki "toleransi yang tinggi pada rasa sakit", berarti dia dapat "menahan rasa sakit". Dengan demikian, toleransi adalah istilah untuk sebuah sikap menahan dari hal-hal yang dinilai negatif. Jika dikaitkan dengan perbedaan pendapat dan keyakinan, maka toleransi adalah sikap menahan diri untuk tidak menggunakan cara-cara negatif dalam menyikapi pendapat dan keyakinan yang berbeda. Definisi toleransi melibatkan tiga kondisi yang saling terkait ketika kita berhadapan dengan perbedaan pendapat: *pertama*, kita memiliki penilaian negatif (*negative judgement*) terhadap pendapat atau keyakinan yang berbeda; *kedua*, kita bisa saja menegasikannya, tetapi; *ketiga*, kita sengaja menahan diri untuk tidak menegasikannya. Dalam kondisi pertama, kita punya penilaian negatif. Biasanya penilaian negatif mendorong kita menggunakan aksi negatif. Namun, toleransi terjadi ketika kita menolak aksi negatif—seperti kekerasan atas nama agama—akibat penilaian negatif terhadap pendapat yang berbeda. Dalam kondisi kedua, kita memiliki kekuatan untuk bertindak negatif terhadap pendapat yang berbeda dengan cara menegasikannya. Namun, dalam kondisi ketiga kita sengaja "menahan diri" dari penggunaan cara-cara negatif untuk menegasikannya karena kita punya alasan menoleransinya.

Socrates membahas masalah toleransi dalam *Charmides*, sebuah karya yang mengekspresikan mimpinya tentang negara ideal yang di dalamnya semua warga negaranya bersikap moderat dan tahu tugas masing-masing sehingga tidak mengganggu orang lain. Warga negara yang saling menghormati adalah bentuk dari masyarakat toleran. Socrates menilai bahwa perjuangan melawan intoleransi dan dogmatisme merupakan tugas yang senantiasa perlu. Namun, tantangan yang dihada-

pi adalah bagaimana cara membedakan antara toleransi dan relativisme. Orang-orang sering menyuarakan relativisme atas nama toleransi sebagai reaksi terhadap fanatisme. Toleransi menurut Socrates adalah posisi moderat antara dogmatisme dan relativisme skeptis. Toleransi selalu menghadapi kekuatan dogmatis, fanatik, dan intoleran. Socrates menunjukkan contoh bahaya yang dihadapi toleransi, yakni arogansi politik dan dogmatisme kelompok agama yang mengklaim kebenaran absolut. Oleh karena itu, toleransi harus bisa menengah-nengahi antara arogansi kekuasaan, kebenaran absolut, dan kebebasan. Toleransi filosofis harus dibimbing oleh sikap hati-hati dan dikendalikan oleh kesopanan, sebab kelompok dogmatis dan intoleran tak segan-segan menggunakan ancaman kekerasan untuk membangun ilusi kebenaran pasti.[9]

Ide toleransi Socrates sejatinya adalah prinsip yang sangat baik, tetapi banyak kalangan yang menyalahpahaminya sebagai relativisme skeptis. Kesalahpahaman ini mungkin muncul akibat Socrates mengklaim bahwa “satu-satunya hal yang dia tahu adalah bahwa dia tidak tahu apa-apa”. Keraguan Socrates ini bukan bentuk skeptisisme, tetapi sebuah metode kritik-diri untuk membangun kesadaran rendah hati atas keterbatasan pengetahuan manusia. Toleransi sangat berbeda dengan relativisme skeptis. Andrew Fiala, profesor filsafat di Universitas California State, membedakannya dengan sebuah perumpamaan yang sangat indah: “Seorang intoleran dogmatis menolak mengakui bayangan dan keraguan yang menghantui hidup kita tetapi secara ironis membiarkan dirinya dalam kegelapan. Sementara seorang relativis sengaja memilih tinggal dalam bayangan dan menolak melihat keluar untuk menyaksikan cahaya. Tetapi filsuf toleran ingin keluar dari dalam bayangan agar menyaksikan cahaya kebenaran, sementara keraguan fi-

losofis adalah sarana mengaksesnya."[10]

Toleransi juga sering disalahpahami sebagai bentuk ketidakpedulian pasif (*passive indifference*). Ketidakpedulian pasif merupakan sikap acuh tak acuh yang tidak positif terhadap kebenaran. Ketidakpedulian pasif secara apatis tidak mau memberikan penilaian apa pun terhadap pendapat orang lain karena tak punya gairah dan komitmen. Sedangkan orang yang toleran tetap memberikan penilaian, baik positif maupun negatif, terhadap pendapat orang lain dengan komitmen moral dan kesadaran menghormatinya. Nah, karena toleransi bukan sikap acuh tak acuh, maka toleransi tidak menghalangi aktivitas saling mengkritik secara sopan dan empatik dalam berdialog. Seseorang harus menghormati perbedaan sebagaimana dia harus secara kritis mengoreksi pemahamannya sendiri dan orang lain dalam proses mencari pemahaman yang lebih baik. Konsep ini disebut dengan "toleransi kritis" (*critical toleration*) yang berdiri di atas prinsip "interaksi kritis" (*critical interaction*).

Toleransi Socrates tidak menuntut peniadaan reaksi emosi saat menyikapi perbedaan, sebab secara psikologis manusia tidak bisa terlepas dari emosi saat berinteraksi dengan dunia sekelilingnya. Namun, toleransi diperlukan untuk "menahan" dan mengendalikan emosi agar tidak menimbulkan dampak negatif akibat penilaian negatif terhadap pendapat dan keyakinan yang berbeda. Artinya, kita sah-sah saja memiliki emosi dalam menyikapi perbedaan keyakinan, tetapi emosi tersebut harus dikendalikan dan ditahan agar tidak terjadi pemaksaan dan kekerasan. Sama halnya menurut Stoicisme (*al-rawaqiyyah*), sebuah mazhab filsafat Yunani yang didirikan di Athena oleh Zeno (w. 333 SM), toleransi adalah pengendalian diri agar emosi yang muncul saat menghadapi opini orang

> Toleransi harus dijunjung tinggi dengan menghormati loyalitas dan ketulusan orang-orang dalam memeluk keyakinannya... Toleransi mempunyai batas, yakni toleransi tidak bisa menoleransi tindakan-tindakan intoleran.
>
> –Josiah Royce (1855-1916)

lain tidak menyebabkan kerusakan. Untuk menjadi manusia toleran, Stoicisme menyarankan agar seseorang berupaya mengembangkan *eupathia* atau *metriopathia*, yakni emosi yang tepat atau terukur (*proper or measured emotion*).[11]

Toleransi Dalam Filsafat Barat Modern

Dalam sejarah filsafat Barat modern, toleransi dikaitkan dengan prinsip keimanan yang menekankan bahwa seseorang harus memercayai sesuatu berdasarkan alasan logis dan bahwa paksaan tidak akan menghasilkan iman yang murni (*genuine belief*). Konsep ini diterima secara luas pasca reformasi Kristen dan dihubungkan dengan pemikiran John Locke (1632-1704) tentang "*inward sincerity*", ketulusan. Locke berpendapat bahwa hanya keimanan tulus yang diterima oleh Tuhan dan oleh karena itu tidak boleh ada paksaan dalam beragama. Spinoza (1632-1677) ikut menegaskan bahwa setiap orang memiliki hak asasi atas keyakinan dan pikirannya sehingga tidak dapat dibenarkan tindakan pemaksaan oleh otoritas keagamaan maupun penguasa tirani.[12]

Sebagai bentuk pembelaan terhadap kebebasan berkeyakinan, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) menolak tindakan penganut Kristen ortodoks yang menyebarkan agama secara intoleran di kawasan-kawasan non-Kristian. Rousseau, dalam *The Social Contract*, mengkaji bagaimana posisi negara dalam menerapkan toleransi. Baginya, negara harus menghargai ke-

bebasan warga negara dalam memeluk keyakinan masing-masing. Negara sama sekali tidak punya otoritas untuk memaksakan keyakinan agama tertentu kepada warganya. Rousseau menambahkan bahwa agama mengandung dogma yang positif berupa keyakinan terhadap keberadaan Tuhan, hukuman bagi pelaku kejahatan, dan lain-lain, tetapi agama juga sering mengajarkan dogma-dogma teologis intoleran yang mengecam dan mengancam kelompok lain. Dalam hal ini, Rousseau membedakan antara peran gereja dan negara. Negara memang tidak boleh mendiskriminasi kelompok intoleran tetapi boleh menindaknya secara hukum apabila teologi intoleran tersebut mendorong mereka berbuat anarkis. Di pihak lain, gereja dan para pemeluk agama berhak tidak menoleransi kelompok agama yang intoleran dengan cara-cara dialogis.[13]

Selain Rousseau, Locke pun berupaya membatasi kekuasaan negara agar tidak otoriter mengintervensi kebebasan keyakinan warga. Pandangan liberal Locke merupakan respons terhadap politik otoritarian yang bersumber dari pemikiran Plato. Dalam *Republic*, Plato berpendapat bahwa harmoni, persatuan, dan keadilan masyarakat hanya ditentukan oleh seorang filsuf yang menjabat sebagai pemimpin negara. Plato mengklaim bahwa kebijaksanaan dan kebenaran versi filsuf harus dianut oleh seluruh lapisan masyarakat. Otoritarianisme Platonik ini ditentang oleh pemikiran politik liberal Locke yang menyatakan bahwa warga negara memiliki hak untuk menemukan dan memercayai kebenaran untuk diri mereka sendiri. Lalu, secara egaliter Locke membatasi kekuatan negara agar tidak sewenang-wenang menyalahgunakan otoritasnya untuk memaksa warganya. Dalam berbangsa dan bernegara, toleransi sangat dibutuhkan sebab keyakinan warga adalah sesuatu yang berkaitan dengan hati dan tidak bisa dikontrol

oleh negara. Pemikiran Locke ini berangkat dari spirit toleransi Kristen yang mengusung ajaran bahwa manusia rasional harus memercayai sesuatu berdasarkan alasan logis*. Kepercayaan di dalam Kristen adalah hal yang tidak bisa dipaksakan. Spirit toleransi Kristen ini senapas dengan Islam yang menentang paksaan dalam agama.[14]

John Stuart Mill (1806-1873), dalam *On Liberty*, meneguhkan kembali kebebasan berpendapat. Menurut filsuf empiris asal Inggris ini, pendapat minoritas yang dibungkam belum tentu salah. Jika kita menganggap bahwa pendapat minoritas pasti salah, maka secara absolut kita mengasumsikan diri kita selalu benar. Pendapat yang dibungkam memang bisa salah, tetapi pendapat yang salah pun mengandung poin pertentangan. Kita bahkan perlu mendengar dan merespons pendapat yang salah untuk mengetahui di mana sisi kebenaran. Bahkan jika kita tahu kebenaran, kita harus mampu mempertahankannya dari kritikan-kritikan pihak oposisi. Kebenaran yang tidak diperebutkan secara dialogis hanya akan menjadi takhayul belaka. Nah, dalam "proses kontestasi" antarpendapat-pendapat yang beragam dibutuhkan toleransi agar masing-masing pihak saling menghormati. Mill menekankan pentingnya peran aktif negara dalam melindungi hak kebebasan berpendapat bagi kelompok minoritas yang sering ditekan oleh tirani pendapat kelompok mayoritas. Negara harus menjaga netralitasnya sehingga tidak ada kelompok yang terdiskriminasi.[15]

Konsep toleransi mengalami perkembangan di tangan

---

* Agama Kristen dapat diyakini secara dogmatik maupun rasional oleh penganutnya. Locke dengan pendekatan rasional mengkritik penganut dogmatik yang intoleran. Baginya, dogmatisme akan memicu eksklusivisme dan intoleransi. Sebaliknya, iman rasional dinilai lebih berpotensi mendukung sikap-sikap toleran.

Emerson (1803-1882), filsuf Amerika. Emerson menawarkan gagasan tentang "keyakinan subjektif" yang dia sebut dengan istilah "*self-reliance*". Gagasan ini sama dengan ide Kierkegaard tentang "subjektivitas". Menurut keduanya, keyakinan agama adalah sebuah paradigma dan komitmen eksistensial karena keyakinan agama pada dasarnya hanyalah konsepsi seseorang yang bersifat esensial. Dengan demikian, orang-orang dapat menganut keyakinan agama menurut konsepsinya masing-masing. Pendekatan idealis dan eksistensialis ini pada akhirnya mendorong pentingnya toleransi agar masing-masing individu menghormati perjuangan orang lain dalam mencari keyakinan agamanya. Gagasan subjektivitas keyakinan tersebut mengambil bentuk yang lebih jelas dalam pemikiran William James (1842-1910), filsuf Amerika kenamaan. Dalam karyanya, *Varieties of Religious Experience*, dia menyatakan, "*Each, from his peculiar angle of observation, takes in a certain sphere of fact and trouble, which each must deal with in a unique manner.*"[16] Statemen ini hendak menegaskan bahwa setiap orang memiliki pengalaman religius yang berbeda-beda. Keragaman pengalaman religius merupakan keniscayaan dari keragaman pengalaman hidup manusia. Konsekuensinya, masing-masing harus saling menghargai pengalaman religius orang lain.

Idealisme Emerson dan pragmatisme empiris James kemudian dipadukan oleh Josiah Royce (1855-1916), filsuf kelahiran California. Dalam bukunya yang berjudul *The Philosophy of Loyalty*, dia menekankan pentingnya loyalitas komitmen personal dan keyakinan tulus (*sincere belief*). Toleransi, menurutnya, harus dijunjung tinggi dengan menghormati loyalitas dan ketulusan orang-orang dalam memeluk keyakinannya. Toleransi harus terus dijaga selama loyalitas tersebut tidak berusaha merusak loyalitas dan kemanusiaan orang lain den-

gan paksaan dan kekerasan. Artinya, kita harus menoleransi loyalitas-loyalitas orang lain selama loyalitas tersebut tidak mengajak mereka melakukan tindakan-tindakan destruktif yang merusak tatanan hukum dan kemanusiaan. Di sini Royce hendak menekankan bahwa manusia memiliki kebebasan untuk memilih objek loyalitasnya dan manusia harus mengendalikan loyalitasnya itu agar tidak berubah menjadi individualisme yang semena-mena menegasikan loyalitas orang lain. Royce tampaknya ingin menyampaikan poin penting bahwa toleransi mempunyai batas, yakni toleransi tidak bisa menoleransi tindakan-tindakan intoleran.[17]

Deklarasi UNESCO

Setelah melewati perjalanan yang panjang dari era keemasan filsafat Yunani hingga era reformasi di Barat, toleransi kemudian dideklarasikan oleh UNESCO (*United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization*) pada konferensi yang diselenggarakan di Paris pada 25 Oktober - 16 November 1996. Konferensi itu memproklamasikan tanggal 16 November sebagai Hari Toleransi Internasional. Deklarasi tersebut menjelaskan bahwa toleransi adalah rasa hormat, penerimaan, dan apresiasi terhadap keragaman budaya dan ekspresi kita. Toleransi dapat terwujud jika didorong oleh pengetahuan, keterbukaan, komunikasi, hati nurani, kebebasan berpikir, dan kebebasan berkeyakinan. Toleransi adalah harmoni dalam perbedaan. Toleransi merupakan kebajikan yang membuat perdamaian menjadi mungkin. Toleransi adalah sikap aktif yang mengakui hak asasi manusia universal dan kebebasan fundamental orang lain. Toleransi adalah tanggung jawab yang menjunjung tinggi hak asasi manusia, pluralisme (termasuk pluralisme budaya), demokrasi, dan supremasi hukum. Toleransi melibatkan peno-

lakan terhadap dogmatisme dan absolutisme. Toleransi tidak berarti toleran terhadap ketidakadilan sosial. Toleransi juga berarti menerima kenyataan bahwa manusia secara alami beragam. Oleh karena itu, seseorang tidak dapat dipaksa mengikuti pandangan orang lain.

Toleransi di tingkat negara membutuhkan peraturan yang adil dan tidak diskriminatif. Diskriminasi dan marginalisasi dapat menyebabkan frustrasi, permusuhan, dan fanatisme. Untuk mencapai masyarakat yang lebih toleran, negara harus meratifikasi konvensi hak asasi manusia internasional dan rancangan undang-undang yang memastikan kesetaraan bagi semua kelompok dan individu dalam masyarakat. Untuk mewujudkan sikap toleran, masyarakat dan negara harus menerima dan menghormati karakter multikultural manusia. Tanpa toleransi, tidak mungkin ada kedamaian, dan tanpa kedamaian tidak akan ada pembangunan atau demokrasi. Intoleransi dapat mengambil bentuk marginalisasi terhadap kelompok dari partisipasi sosial dan politik, serta kekerasan dan diskriminasi terhadap mereka. Toleransi lebih dibutuhkan di dunia modern yang ditandai dengan globalisasi ekonomi, komunikasi, saling ketergantungan, migrasi besar-besaran, dan urbanisasi. Karena setiap bagian dari dunia ini ditandai dengan keragaman, meningkatnya intoleransi dan perselisihan berpotensi mengancam setiap daerah. Hal ini tidak terbatas pada negara tertentu, tetapi adalah sebuah ancaman global. Pendidikan adalah cara yang paling efektif untuk mencegah intoleransi. Pendidikan toleransi adalah pendidikan inklusif yang mengajarkan kepada anak didik tentang hak mereka bersama dan kebebasan sehingga mereka dapat saling menghormati.[18]

Toleransi Dalam Tradisi Islam Klasik

Toleransi dalam filsafat Socrates lekat dengan sikap moderat antara dogmatisme dan relativisme. Moderasi Socrates tersebut sejajar dengan moderasi dalam konsep toleransi al-Syāfi'ī (w. 204 H), pendiri mazhab Syāfi'iyyah, seperti tecermin dalam semboyannya: "Pendapatku benar tetapi mungkin salah, sedangkan pendapat orang lain salah tetapi mungkin benar" (*ra'yī ṣawabun yaḥtamilū al-khaṭa'a wa ra'yu ghayrī khaṭa'un yaḥtamilū al-ṣawaba*). Dengan prinsip ini, al-Syāfi'ī di satu sisi berusaha terhindar dari dogmatisme dan absolutisme yang menganggap bahwa dirinya sendiri adalah yang benar sedangkan orang lain pasti salah. Di sisi lain, al-Syāfi'ī berusaha menyingkir dari jebakan-jebakan relativisme yang membenarkan semua pendapat tergantung perspektif masing-masing.

Dalam tradisi Islam, tidak sedikit ahli usul fikih (*uṣūliyyīn*) yang terjebak dalam relativisme. Mereka populer disebut sebagai *muṣawwibah*, yakni sebuah kelompok yang membenarkan semua pendapat para pakar hukum Islam (*mujtahidīn*). Konsep toleransi yang moderat ala al-Syāfi'ī memberi inspirasi kepada kita bahwa "penyesatan" terhadap orang yang berbeda pendapat adalah tindakan yang tidak etis.[19] Konsep toleransi Islam tidak terlepas dari spirit sabda Nabi: "*Seorang hakim yang berusaha mencari kebenaran kemudian benar, maka mendapatkan pahala dua, sedangkan jika salah maka mendapatkan pahala satu.*"[20] Ajaran profetik ini sangat menghormati hasil ijtihad dalam bidang hukum, baik hasil ijtihadnya itu benar ataupun salah. Artinya, kesalahan bukanlah hal yang harus diberangus dengan kekerasan, tetapi malah mendapatkan satu pahala.

Mālik bin Anas (w. 179 H), pendiri mazhab Mālikiyyah, termasuk ulama yang mengusung semangat toleransi. Baginya, kebebasan berpendapat dan perbedaan harus dihargai dan ti-

dak boleh diberangus dengan upaya unifikasi melalui kebijakan penguasa. Pembelaannya terhadap kebebasan berpendapat tampak dalam kasus ketika Harun al-Rasyid (w. 193 H) berinisiatif menggantung *al-Muwaṭṭa* karya Mālik di atas Kabah dan memerintahkan semua orang agar mengikuti kitab tersebut. Namun, Mālik menolak keinginan itu dengan berkata, "Wahai pemimpin kaum mukminin, janganlah Anda gantung kitab itu di atas Kabah, sebab para sahabat Nabi telah berbeda pendapat".[21] Jawaban tersebut menunjukkan sikap toleran Mālik terhadap keragaman pendapat dan sikap empatinya terhadap perbedaan. Empati menjadi kata kunci dalam mewujudkan toleransi.

> *"Mukmin sejati adalah yang bisa menjaga keselamatan darah dan harta orang lain."*
> (Nabi Muhammad Saw. dalam HR Al-Tirmidzi dan Al-Nasa'i)

Toleransi sangat lekat dengan kerendahan hati, kemurahan hati, keramahan, dan kesopanan dalam menghargai orang lain, sedangkan intoleransi merupakan bentuk keangkuhan yang menghancurkan apa saja yang tidak dipahami dan yang berbeda. Alih-alih menjunjung tinggi dialog, intoleransi ngotot menafikan perbedaan karena faktor fanatisme terhadap satu pandangan yang diklaim benar secara absolut. Toleransi merupakan hasil dari sikap yang sederhana, yakni kritik-diri (*self-criticism*) atas keterbatasan pemahaman manusia. Ulama yang toleran tidak takut untuk mengakui kebodohan atau ketidakpastian pendapatnya sendiri. Mālik bin Anas adalah salah satu ulama yang sangat menekankan pentingnya kritik-diri untuk mengantisipasi munculnya dogmatisme di kalangan umat

Islam. Beliau berkata, "Aku hanyalah manusia biasa yang bisa benar dan bisa salah. Maka, telitilah pendapatku. Jika sesuai dengan Al-Quran dan Sunnah maka ambillah. Jika tidak sesuai maka tinggalkanlah." (*anā basyarun ukhti'u wa uṣību fandhurū fi ra'yī fa mā wāfaqa al-kitāba wa al-sunnata fa khudhū bihi wa mā lam yuwāfiq fatrukūhu*).[22]

Toleransi mengharuskan kita sudi melihat pendapat orang lain sebagai hal yang layak dihormati. Sementara tangga-tangga yang menuntun kita mencapai sikap toleran adalah keluasan wawasan dan pendidikan yang inklusif. Al-Syāfi'ī merupakan salah satu ulama yang menekankan pendidikan inklusif. Dalam sebuah dialog dengan muridnya yang bernama Ibrahim al-Muzani (w. 264), dia berkata: "Wahai Ibrahim janganlah engkau mengikuti semua ucapkanku, tetapi telitilah dan berpikirlah untuk dirimu sendiri" (*Yā Ibrāhīm lā tuqalliduni fi kulli mā aqūlu wandhur fi dzalika li nafsika*).[23] Pendidikan inklusif ala al-Syāfi'ī tidak bertujuan mendoktrin murid tetapi justru memberikan kesempatan kepada murid untuk berpikir kreatif dan independen. Pendidikan inklusif tidak mengekang seorang murid harus sama dengan pendapat gurunya tetapi justru menoleransi pendapat-pendapat muridnya yang berbeda.

Sebagaimana dalam tradisi filsafat Yunani dan Barat modern, toleransi dalam tradisi Islam juga menolak absolutisme dogmatis yang memonopoli kebenaran tunggal dan mutlak. Absolutisme adalah bentuk kecongkakan manusia yang mendaku dirinya mampu menangkap semua kebenaran di mata Tuhan. Toleransi Islam dengan rendah hati mengakui keterbatasan manusia dalam meraih kebenaran absolut. Oleh karena itu, para ulama toleran membedakan antara "pemikiran keislaman" (*al-fikr al-Islāmi*) dengan "Islam". Pemikiran keislaman

sangatlah beragam dan kebenarannya bersifat relatif di mana masing-masing ulama mengajukan asumsi-asumsi tentang kebenaran, tetapi kebenaran Islam yang sejati adalah bersifat tunggal dan hanya Allah yang tahu. Itulah alasannya mengapa ulama pada setiap akhir diskusi senantiasa dengan rendah hati mengucapkan *wallāhu a'lam bi shawāb* (Tuhan lebih tahu [K]ebenaran sejati). Kebenaran yang bisa diraih oleh manusia hanyalah [k]ebenaran dengan "k" kecil, sementara [K]ebenaran di mata Tuhan adalah dengan "K" besar. Nurcholish Madjid (1939-2005) menyebut kebenaran pemikiran manusia dengan istilah "kebenaran nisbi", sedangkan al-Ghazāli, dalam *al-Mustasfa*, menyebutnya dengan "kebenaran asumtif" (*ma ghalaba 'ala dzann al-mujtahid*).[24]

Toleransi dalam tradisi Islam sejalan dengan filsafat Stoicisme yang menekankan urgensi kontrol emosi dalam menyikapi perbedaan. Al-Ghazāli (1058-1111 M / 450-505 H), dalam karyanya *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, mengulas pentingnya kontrol emosi (*'ilāj al-ghadhab*) dalam menghargai perbedaan. Menurutnya, selama manusia bisa mencintai dan membenci, maka manusia tidak akan lepas dari emosi dan kemarahan. Manusia selalu mencintai pendapat yang cocok dengannya dan membenci hal-hal yang tidak sesuai. Namun, manusia harus mengendalikan emosinya ketika menyaksikan hal-hal yang tidak sesuai dengan keinginannya. Kontrol emosi dapat dilakukan melalui enam langkah: *Pertama,* merenungi keutamaan memaafkan dan menahan amarah sebagaimana firman Allah dalam QS Ali Imran [3]: 133-134[*]; *kedua,* takut

* "Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa, (yaitu) orang-orang yang menafkahkan (hartanya), baik di waktu lapang maupun sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya

pada siksa Allah terhadap pemarah; *ketiga,* menghindari ekses negatif dari permusuhan; *keempat,* membayangkan raut wajah yang amat jelek seperti anjing dan binatang buas saat marah-marah; *kelima,* berpikir ulang tentang penyebab kemarahan; dan *keenam,* menyadari bahwa kemarahan keluar dari kesombongan karena pemarah merasa seakan-akan perilakunya sesuai dengan maksud Allah. Hal ini mirip dengan fenomena kelompok Muslim radikal yang berteriak Allahu Akbar tetapi dengan penuh amarah bertindak barbar.[25]

Al-Ghazāli tidak lupa memaparkan sifat toleran Nabi Muhammad Saw. Pada suatu hari, ada seseorang dari Arab pedalaman yang kencing di dalam masjid di hadapan Nabi. Spontan para sahabat naik pitam. Namun, Nabi malah melarang para sahabatnya menggunakan kekerasan untuk menghalanginya kencing. Para sahabat memprotes, "Tetapi ini adalah masjid yang tak layak dikotori dan dikencingi." Nabi bersabda, "*Dekatilah dia secara baik-baik dan jangan dengan kekerasan agar dia tidak lari dari Islam*" (*qarribū wa lā tunaffirū*). Bagaimanapun juga, Nabi tidak menyukai perbuatan amoral itu, tetapi Nabi dengan sangat toleran mengontrol emosi untuk tidak menggunakan kekerasan atas nama kesakralan simbol agama; dalam konteks ini adalah kesucian masjid. Sifat toleran Nabi inilah yang saat ini diabaikan oleh kelompok radikal yang tak segan-segan menggunakan kekerasan dengan dalih membela kesakralan Islam yang ternodai.[26]

Dalam Islam, toleransi merupakan kebajikan yang berhubungan erat dengan kebajikan lainnya seperti kerendahan hati, kemurahan hati, keramahan, dan kesopanan. Nilai-nilai toleransi etis ini sangat ditekankan oleh para sufi sep-

---

dan memaafkan (kesalahan) orang. Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan."

erti al-Hallaj, Jalaluddin al-Rumi, Ibn 'Arabi, al-Ghazali, dan lain-lain. Visi kehidupan etis toleran menekankan nilai-nilai untuk mengejar kebijaksanaan dan mewujudkan cinta kasih antarsesama dalam masyarakat yang penuh perbedaan. Komunitas toleran adalah sebuah masyarakat yang menyadari dan mengakui keterbatasan pengetahuan mereka dan berbagi komitmen untuk terlibat bersama dalam proses dialog untuk memperkaya pengetahuan, yakni dialog yang memungkinkan satu sama lain untuk tidak setuju tapi saling menghargai. Sayangnya, kalangan dogmatis yang kolot sering menegasikan realitas keanekaragaman (*ta'addudiyyah*). Mereka bahkan ingin menghancurkan perbedaan dan tak jarang menghalalkan penggunaan kekerasan. Tantangan yang dihadapi dalam membangun masyarakat toleran adalah menemukan kesepakatan umum dalam menyikapi perbedaan-perbedaan dan konflik. Toleransi membutuhkan pengorbanan dari masyarakat untuk sudi berdialog dengan penuh empati dan mengesampingkan penggunaan kekerasan. Sementara itu, pengorbanan masyarakat hampir mustahil terwujud dalam sebuah komunitas yang eksklusif. Untuk itu, dibutuhkan upaya-upaya serius mentransformasikan masyarakat dari eksklusivisme (*inghilaqiyyah*) ke inklusivisme (*infitaḥiyyah*) dengan cara merevisi doktrin-doktrin kaku yang tidak menghargai keragaman.

Sebagai wacana yang sangat melankolis, toleransi Islam menghadapi problem intoleransi dan eksklusivitas terutama berkaitan dengan isu-isu teologis yang rentan dengan pengafiran dan pertikaian antarsekte. Pengafiran tersebut selalu dipicu oleh klaim kebenaran yang bertendensi pada bunyi harfiah hadis Nabi tentang terpecahnya umat Islam menjadi tujuh puluh tiga sekte tetapi yang masuk surga hanya satu. Akhirnya, masing-masing sekte mendaku paling berhak masuk surga se-

mentara sekte yang lain masuk neraka. Untuk membangun toleransi antarsekte, nalar eksklusif ini harus dilenturkan dengan cara kembali kepada prinsip Al-Quran bahwa surga dan neraka tidak dikaveling oleh sekte tertentu. Surga dan neraka diberikan oleh Allah kepada individu-individu yang beramal baik, sebagaimana firman Allah, "*Maka barang siapa yang mengerjakan amal saleh, sedang ia beriman, maka tidak ada pengingkaran terhadap amalannya itu dan sesungguhnya Kami menuliskan amalannya itu untuknya.*" (QS Al-Anbiya' [21]: 94). Penulis sangat prihatin melihat sejarah kaum Muslimin yang terlalu larut dalam nalar "*firqah najīḥaḥ*" (sekte yang selamat hanya satu). Bisakah kaum Muslimin menyadari bahwa perbedaan teologis sejatinya hanya perbedaan pada level "konsep ketuhanan" dan bukan perselisihan tentang eksistensi Tuhan? Dengan menyadari hal itu, umat Islam tidak perlu saling mengafirkan dan bertikai.

Untuk menjadi Muslim toleran, seseorang harus menjadi pluralis tanpa harus menjadi relativis. Artinya, Muslim toleran dan pluralis adalah seseorang yang mengakui dan menghargai pluralitas pemahaman dan keyakinan tanpa harus membenarkan semuanya. Dalam Islam, pluralitas merupakan keniscayaan sebagaimana dalam firman Allah, "*Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat.*" (QS Hud [11]: 119). Allah memberikan aturan dan jalan yang terang kepada masing-masing umat beragama. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya umat manusia akan dijadikan-Nya satu umat saja, tetapi Allah hendak menguji umat manusia terhadap pemberian-Nya, maka umat manusia diperintahkan berlomba-lomba dalam berbuat kebajikan (QS Al-Ma'idah [5]: 48). Firman Allah ini mengafirmasi pluralitas sebagai sebuah keniscayaan

yang tidak bisa terbantahkan. Maka, pengakuan terhadap keragaman adalah sikap proporsional yang tidak bisa ditawar-tawar lagi.

Toleransi Islam sering dihubungkan dengan ayat "*Tidak ada paksaan dalam agama.*" (QS Al-Baqarah [2]: 256). Firman Allah ini menurut Ibn 'Abbās turun sehubungan dengan kasus seorang Anshar bernama Huṣayn yang memaksa kedua anaknya yang memeluk Kristen agar pindah ke agama Islam. Namun, kedua anaknya menolak paksaan itu. Kemudian, ayat ini turun merespons secara eksplisit bahwa pemaksaan keyakinan adalah tindakan yang terlarang.[27] Islam secara bahasa bermakna "berserah diri" dengan penuh ketulusan, ketundukan, kesadaran, dan keikhlasan. Oleh karena itu, Islam menjunjung tinggi kebebasan beragama karena persoalan keyakinan adalah masalah ketulusan hati yang tidak bisa dipaksakan. Semangat toleransi Islam yang menolak paksaan dikukuhkan oleh firman Allah, "*Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?*" (QS Yunus [10]: 99). Toleransi Islam dibangun di atas alasan-alasan menghormati kebebasan berpendapat dan berkeyakinan (*ḥurriyyah al-ra'yi wa al-i'tiqād*) dan komitmen untuk hidup berdampingan secara damai (*ta'ayusy / coexistence*).

Wacana toleransi Islam berbasis pada spirit Piagam Madinah (*Wātsīqah al-Madīnah*) yang dinilai oleh banyak kalangan, tak terkecuali orientalis, sebagai konstitusi negara yang pertama di dunia. Di dalamnya terdapat sikap empatik dalam pencarian sikap bersama dan kemanfaatan umum. Piagam Madinah adalah bentuk komitmen koeksistensi di tengah-tengah perbedaan dan keragaman. Perbedaan agama, kebebasan

individu, dan kaum minoritas dilindungi sehingga memungkinkan semua pemeluk agama Yahudi dan Islam hidup berdampingan di Madinah. Islam pun sangat menoleransi pemeluk Kristen seperti ditunjukkan dalam riwayat 'Urwah bin Zubayr Ibn al-Awwām tentang surat perdamaian Nabi dengan kaum Kristen Najran. Dalam pembukaan surat tersebut Nabi menyatakan,

> "Bagi penduduk Najran dan sekitarnya, jaminan Allah dan Rasul-Nya diberikan untuk keselamatan jiwa, harta, agama, gereja-gereja, pendeta-pendeta, uskup-uskup, orang-orang yang hadir, dan orang-orang yang tak hadir dari mereka."[28]

Convivencia yang berakar dari tradisi abad pertengahan juga merupakan inspirasi toleransi Islam. *Convivencia* adalah semangat hidup bersama dan toleransi yang muncul di Iberia dengan pusat-pusat seperti Toledo, Cordova, dan Granada, tempat umat Kristen, Muslim, dan Yahudi hidup berdampingan secara harmonis dan dialogis. Toleransi Islam di Andalusia mengundang decak kagum dari banyak penulis Barat, tidak terkecuali Karen Armstrong yang menuliskan kesan manisnya, "Di bawah kekuasaan Islam, Yahudi menikmati masa keemasannya di Andalusia. Hilangnya Yahudi Spanyol adalah sesuatu yang disesali sebagai bencana terbesar dunia."[29]

"*Mukmin sejati adalah yang bisa menjaga keselamatan darah dan harta orang lain.*" (Nabi Muhammad Saw. dalam HR Al-Tirmidzi dan Al-Nasa'i)

***

Yang harus digarisbawahi, toleransi berbeda dengan individualisme. Toleransi seyogianya dibangun di atas budaya kritis di mana orang-orang bisa saling menegur dan menasihati apabila ada anggota masyarakat yang merusak kode etik sosial.[30] Toleransi etis tidak menafikan urgensi kontrol sosial melalui *amar ma'rūf nāhi munkar* yang dianjurkan dalam Al-Quran (QS Al-'Ashr [103]: 2-3). Mekanismenya adalah menyeru dengan penuh hikmah dan kesopanan (QS Al-Nahl [16]: 125). *Amar ma'rūf* bukan main hakim sendiri dengan kekerasan, melainkan menyeru dengan kelembutan, sebagaimana firman Allah "*Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu.*" (QS Ali Imran [3]: 159). Al-Ghazāli, dalam *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, mengingatkan kita bahwa tindakan main hakim sendiri dengan menggunakan kekerasan tidak dibenarkan meskipun dengan dalih *amar ma'rūf nāhi munkar*. Al-Ghazāli menulis,

> "Telah saya jelaskan tingkatan-tingkatan *amar ma'rūf nāhi munkar*: *Pertama,* memberi tahu; *kedua,* menasihati; *ketiga,* menegur dengan kata-kata keras; dan *keempat,* mencegah secara paksa dengan sanksi hukuman. Tingkatan pertama dan kedua boleh dilakukan oleh warga sipil maupun pemerintah. Tingkatan ketiga dengan teguran keras—seperti kata-kata 'wahai orang zalim dan wahai orang yang tak takut Tuhan'—boleh dilakukan oleh warga sipil dan pemerintah apabila tidak menyebabkan fitnah kepada orang lain. Adapun tingkatan yang keempat hanya boleh dilakukan oleh pemerintah."[31]

Berdasarkan pernyataan al-Ghazali tersebut, dapat dipahami bahwa warga sipil hanya berkewajiban memberi tahu mana yang baik dan mana yang buruk, menasihati, dan menegur. Oleh karenanya, warga sipil tidak boleh menggunakan cara-

cara kekerasan dan main hakim sendiri. Lebih dari itu, hadis Nabi yang berikut ini: "*Barang siapa melihat kemungkaran maka ingkarilah dengan tangannya. Jika tak mampu, maka dengan lisannya. Jika tidak mampu, maka dengan hatinya; dan, inilah selemah-lemahnya iman.*" harus ditafsirkan ulang. Nabi tidak akan mengizinkan umatnya main hakim sendiri apalagi dengan kekerasan, sebab Al-Quran sudah jelas menyatakan bahwa jika Nabi menggunakan kekerasan, niscaya umat akan menyingkir darinya. Kata "tangan" dalam hadis Nabi tersebut seyogianya dipahami sebagai otoritas pemerintah sebagaimana pendapat al-Ghazāli di atas. Kata "tangan" hendaknya tidak diartikan sebagai tindakan kekerasan atas nama agama dan main hakim sendiri.

Toleransi dan Masalah Ateisme

Islam menghargai kebebasan berkeyakinan dan berpendapat. Namun, apakah ateisme dapat ditoleransi? Ateisme merupakan isu yang hangat diperbincangkan dalam wacana toleransi, baik di dunia Barat maupun di dunia Islam. Dalam *A Letter Concerning Tolerance*, John Locke menolak menoleransi orang-orang ateis karena mereka tidak bisa dipercaya. Josiah Royce menggarisbawahi bahwa persoalan sebenarnya adalah berkaitan dengan orang-orang yang tidak memiliki loyalitas sama sekali; mereka tidak bisa dipercaya karena tidak memiliki komitmen di dalam masyarakat. Artinya, para penganut agama mencurigai orang-orang ateis sebagai kelompok yang tidak memiliki "ketulusan hati", suatu hal yang merupakan asas toleransi. Kierkegaard (1813-1855) mendeskripsikan para pemberontak yang berbalik melawan Tuhan sebagai orang-orang yang tidak punya kekuatan batin (*inwardness*).

Dengan mempertimbangkan alasan-alasan yang diutara-

kan para filsuf itu, Andrew Fiala dengan cermat menyimpulkan bahwa toleransi yang berfokus pada ketulusan batin tidak perlu secara eksplisit terikat dengan keputusan akhir tentang keyakinan agama; entah teis atau ateis. Masalahnya bukan apakah seseorang akhirnya memilih menjadi teis atau ateis, melainkan apakah seseorang benar-benar memiliki ketulusan batin atau tidak. Andrew Fiala sepakat dengan pandangan Marcel bahwa belum tentu seorang ateis senantiasa membuat onar dan intoleran. Bisa saja seorang ateis menjadi humanis seperti Paul Kurtz yang mau menerima prinsip toleransi dan koeksistensi. Bahkan Kurtz meyakini bahwa orang ateis lebih toleran dibanding orang-orang teis yang rawan terjebak dalam fanatisme dan tak jarang berujung pada tindakan terorisme.[32]

Dalam sejarah kebudayaan Islam, ateisme (*ilḥād/zindiq*) merupakan isu yang kontroversial dan mengundang banyak perhatian dari para peneliti. Abdurahman Badawi (w. 2002), penulis *Min Tārīkh al-Ilḥād fi al-Islām*, dan Buhayrah Mukhtar al-Laytsi, penulis *al-Zindiqah wa al-Syu'ūbiyah*, adalah dua pemikir Muslim yang menaruh perhatian untuk membahas sejarah ateisme yang marak di era Dinasti Abbasiyah.

Abdurahman Badawi berpendapat bahwa ada perbedaan antara ateisme Barat dan Islam. Ateisme Barat diekspresikan oleh Nietzsche (1844-1900) dengan ungkapan "Tuhan telah mati". Ateisme Yunani meyakini "Dewa-dewa telah mati". Tetapi ateisme Arab meyakini bahwa "profetologi dan para nabi telah mati". Meskipun yang diingkari oleh ateis Arab adalah kenabian, mereka tetap bisa disebut ateis karena mengingkari kenabian dapat berimplikasi pada pengingkaran terhadap Tuhan. Konsekuensi mengingkari Tuhan dan Nabi adalah sama, yakni pengingkaran terhadap agama. Tokoh-tokoh ateis yang paling masyhur antara lain adalah Ibn Muqaffa', Abū 'Isa

al-Waraq, Ibn Rawandi, Abū Muslim al-Khurasani, Babik al-Kharmi, dan Abū Bakar al-Rāzi.

Pada awalnya, ateisme Arab mengambil bentuk gerakan ilmiah dan kemudian ditanggapi secara dialogis dan toleran oleh ulama-ulama Muktazilah seperti Wāṣil bin 'Athā', Abī Hudzail al-'Alāf, Basyar bin al-Mu'tamar, Ibrāhīm al-Nidzām, dan ulama Sunni lainnya. Langkah pertama yang diambil oleh negara bukan langsung memberantas mereka secara otoriter, tetapi memberikan peluang debat publik melalui terbentuknya lembaga ilmiah yang bertugas mengajak mereka berdialog. Khalifah al-Ma'mūn memberi izin kepada Ibn Aktsam untuk membentuk lembaga tersebut yang terdiri dari empat puluh ulama. Mereka gigih melawan argumentasi-argumentasi kaum ateis.

Sayangnya, pada fase berikutnya kelompok-kelompok ateis berubah menjadi kelompok separatis yang secara ideologis membela fanatisme etnis (*syu'ūbiyyah*) menentang hegemoni kekuasaan orang Arab. Pada akhirnya, kelompok ateis tidak hanya mengingkari shalat, zakat, haji, dan menghalalkan seks bebas, tetapi juga terlibat dalam aksi penculikan, pembunuhan, dan perlawanan bersenjata terhadap pemerintahan Abbasiyah. Dalam kondisi seperti ini, tindakan mereka sudah tidak bisa ditoleransi sehingga akhirnya ditumpas oleh pemerintah.

Jika kita meminjam analisis Locke, Josiah Royce, Kierkegaard, dan Andrew Fiala, maka dapat disimpulkan bahwa kebijakan pemerintah Abbasiyah menumpas ateisme Arab bukanlah semata-mata karena pemikiran ateismenya, melainkan lebih disebabkan oleh faktor politis berupa separatisme yang merusak loyalitas orang lain. Meminjam istilah Kierkegaard, para pemberontak itu tidak memiliki "*inwardness*" (kekuatan batin) yang merupakan asas toleransi. Dalam

kasus ini, kita dapat melihat bahwa ulama menunjukkan sikap toleransi berupa respons-respons argumentatif dan dialog dalam menangkis pemikiran kelompok ateis. Kebebasan berpikir benar-benar dijunjung tinggi dan ateisme masih dihargai sebagai sebuah pendapat dalam sejarah kebudayaan Islam. Namun, ketika dialog menemui jalur buntu dan kelompok ateis memilih cara-cara kekerasan, maka tindakan intoleransi itu harus ditindak tegas oleh negara.[33]

Toleransi dalam Filsafat Ibn Rusyd, al-Kindi, dan al-'Āmiri

Tradisi pemikiran Islam memang sering diwarnai oleh peristiwa-peristiwa intoleran, seperti persekusi yang menimpa Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H) dan Ibn Taymiyyah (w. 728 H), pengucilan Ibn Rusyd (w. 1198 M), dan eksekusi terhadap al-Hallaj (w. 309 H). Namun, dalam tradisi pemikiran Islam juga terdapat ide-ide toleransi. Ibn Rusyd, misalnya, oleh Muhammed Abed al-Jabri (al-Jabiri) dianggap sebagai Bapak Toleransi Islam yang senantiasa menggemakan pemikiran inklusif.[34] Inklusivitas pemikiran Ibn Rusyd terletak pada sikap keterbukaannya menerima kebenaran dan kebijaksanaan dari para filsuf Yunani. Ibn Rusyd seakan-akan hendak meneguhkan fakta bahwa kebenaran adalah harta berharga yang tercecer di mana-mana. Kebenaran bersifat universal sehingga tidak elok apabila umat Islam menolak kebenaran dari pemeluk agama lain hanya karena eksklusivisme dan primordialisme Arab-Islam.

Al-Kindi (w. 873 M) adalah filsuf kenamaan yang mendahului Ibn Rusyd dalam menyuarakan gagasan toleran melalui kajian filsafatnya. Filsafat menurutnya adalah "ilmu yang melacak kebenaran pengetahuan sesuai kemampuan manusia, sebab tujuan filsuf adalah memperoleh kebenaran dan men-

gamalkannya." Dalam proses pencarian kebenaran, seseorang tidak boleh mencaci para filsuf pendahulu yang telah mewariskan manfaat yang besar. Kalau mereka salah, maka kita pun bisa salah. Dan, tidak ada seorang pun yang bisa mengerti seluruh kebenaran. Al-Kindi kemudian menyatakan bahwa seyogianya kita tidak malu mengambil kebenaran dari mana pun datangnya, walaupun dari umat yang berbeda agama. Sesungguhnya tidak ada yang lebih utama bagi pencari kebenaran selain kebenaran itu sendiri.[35]

Ada lima prinsip yang bisa diambil dari pemikiran toleran al-Kindi: *Pertama,* mencari kebenaran adalah tugas penting manusia; *kedua,* seseorang tidak bisa menguasai semua kebenaran; *ketiga,* semua orang bisa terpeleset dalam kesalahan; *keempat,* menghargai orang lain dan pendahulu yang telah bersusah payah mencari kebenaran; dan *kelima,* toleransi diperlukan guna menyikapi perbedaan dan membangun masa depan. Toleransi al-Kindi yang berdiri di atas kesadaran akan keterbatasan kemampuan manusia tersebut terilhami dari spirit toleransi filsuf-filsuf Yunani seperti Aristoteles dan Socrates.*

Wacana toleransi di Madrasah al-Kindi terus bergulir menjadi topik kajian filsafat dan mengalami perkembangan. Salah satu murid Madrasah al-Kindi yang paling menonjol

---

* Pada era Pencerahan (abad 17-18 M), spirit toleransi ini dikumandanngkan kembali oleh Voltaire, filsuf Prancis kenamaan. Dalam *A Treaty on Tolerance*, Voltaire menulis: "Apa itu toleransi? Toleransi adalah konsekuensi dari kemanusiaan. Kita semua terbentuk dari kelemahan dan kesalahan; marilah kita saling memaafkan kebodohan masing-masing yang merupakan hukum alam pertama." (*What is tolerance? It is the consequence of humanity. We are all formed of frailty and error; let us pardon reciprocally each other's folly that is the first law of nature*). (Dalam: Anne Wagner and Vijay K. Bhatia, *Introduction: The International Dual Nature of Law: Tolerance and Diversity*, dalam *Diversity and Tolerance in Socio-Legal Contexts*, Ashgate Publishing, h. 1.)

Dalam Islam, pluralitas merupakan keniscayaan sebagaimana dalam firman Allah, "*Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat*" (QS Hud [11]: 119). Allah memberikan aturan dan jalan yang terang kepada masing-masing umat beragama. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya umat manusia akan dijadikan-Nya satu umat saja, tetapi Allah hendak menguji umat manusia terhadap pemberian-Nya, maka umat manusia diperintahkan berlomba-lomba dalam berbuat kebajikan (QS Al-Ma'idah [5]: 48).

dalam mengembangkan konsep toleransi adalah Abu al-Ḥasan al-'Āmiri (w. 381 H), penulis *al-I'lām bi Manāqib al-Islām*. Sebagaimana al-Kindi, al-'Āmiri mula-mula meneguhkan bahwa semua manusia bisa salah, namun tetap wajib mencari kebenaran sesuai kemampuan masing-masing. Dalam proses mencari kebenaran itu, para teolog hendaknya tidak dicaci-maki, sebab kesalahan mereka dalam masalah cabangan tidak menyebabkan kekafiran. Mereka tidak berselisih dalam masalah-masalah pokok, yaitu eksistensi Tuhan. Mereka hanya berbeda dalam ranah "konsep ketuhanan" seperti perdebatan dalam masalah sifat Tuhan. Dengan demikian, perbedaan pendapat di antara mereka harus disikapi dengan toleran. Al-'Āmiri menulis,

> "Ketika para teolog membela batas-batas agama, ikhlas berusaha selamat dari cela, dan menjaga pokok-pokok agama, maka wajib kita ketahui bahwa jerih payah mereka harus dihormati dan tidak boleh dihukum cambuk, didiskriminasikan dengan kekuasaan, atau dibunuh dengan pedang."[36]

Selain membela teolog yang mengalami persekusi, al-'Āmiri membela *fuqaha* rasionalis yang disesatkan oleh kalan-

gan tekstualis dari mazhab Hanbaliyah. Al-'Āmiri menyatakan bahwa penyesatan terhadap *fuqaha* rasionalis sama sekali tidak bisa dibenarkan karena para sahabat pun banyak yang menggunakan rasio dalam masalah hukum. Para *fuqaha* rasionalis selayaknya dihargai dan tidak sepantasnya disesatkan. Pembelaan al-'Āmiri terhadap teolog dan *fuqaha* yang dicibir dan disesatkan adalah bentuk pembelaan terhadap kebebasan berpikir (*ḥurriyah al-ra'yi*).[37]

Al-'Āmiri kemudian membandingkan enam agama: Islam, Kristen, Yahudi, Majusi, Shabiah, dan Pagan. Semua agama tersebut memiliki doktrin ketuhanan, ritual, aturan sosial, dan hukuman. Al-'Āmiri menyatakan bahwa barang siapa ingin mengetahui keunggulan agama-agama, maka dianjurkan mengomparasikannya dan menggunakan otak untuk menimbangnya, bukan menggunakan otot. Setelah mengomparasikannya, al-'Āmiri berpendapat bahwa rusaknya agama-agama disebabkan tiga hal: *Pertama,* keterpelesetan ahli agama; *kedua,* ketidakadilan para hakim; dan *ketiga,* politisasi para penguasa terhadap agama (*ta'wīl al-ru'asa'*). Di sini jelas bahwa al-'Āmiri mendorong pentingnya dialog antaragama secara rasional dan tidak secara emosional. Di sisi lain, al-'Āmiri memperingatkan bahaya politisasi agama untuk kepentingan kekuasaan. Secara tidak langsung, al-'Āmiri menganjurkan netralitas pemerintah dalam masalah keagamaan.[38]

Yang sama sekali tidak terduga, ternyata al-'Āmiri secara getol telah berupaya meluruskan kesalahpahaman orang-orang terhadap Islam sebagai agama pedang. Orang-orang pada masa al-'Āmiri mengkritik Islam, "Jikalau Islam adalah agama yang benar, maka seharusnya Islam adalah agama kasih sayang. Jikalau Islam adalah agama kasih sayang, maka seharusnya tidak disebarkan dengan pedang." Al-'Āmiri menulis pasal

khusus untuk menanggapi opini tersebut. Menurutnya, Nabi tidak pernah ingin menumpahkan darah dalam berdakwah. Namun, situasi darurat mengharuskannya mempertahankan keselamatan jiwa dengan pedang ketika diserang.[39]

Opini lain yang berkembang pada masa al-'Āmiri adalah kritikan-kritikan terhadap Islam sebagai agama intoleran. Para kritikus menyatakan bahwa Islam adalah agama intoleran karena masing-masing mazhab dan sekte saling bermusuhan dan bahkan ada yang saling membunuh. Kritik ini tidak muncul dari ruang hampa, tetapi merupakan respons atas realitas sosial yang akut oleh maraknya fanatisme dan anarkisme.

Al-'Āmiri menjawab bahwa ada dua hal yang diperlu disikapi: perbedaan (*ikhtilāf*) dan intoleransi (*al-lā tasāmuḥ*). Perbedaan adalah keniscayaan dalam proses kontestasi pencarian kebenaran. Namun, kebenaran tidak akan menjadi kesalahan hanya karena ia diperdebatkan oleh orang-orang. Kesalahan juga tidak bisa menjadi kebenaran hanya karena disepakati oleh orang-orang. Kebenaran pun tak punya kuasa memaksa orang-orang untuk mengakuinya. Kebenaran adalah sesuatu yang meyakinkan setelah diselidiki dengan akal, observasi, dan riset. Selain itu, eksistensi perbedaan menunjukkan bahwa di sana ada kesalahan-kesalahan. Namun, kesalahan adalah sesuatu yang tak pernah dikehendaki manusia. Manusia ingin memiliki banyak kebenaran. Manusia tidak pernah memperdebatkan sesuatu yang tidak berharga. Nah, ketika agama, mazhab, dan pemikiran adalah hiasan yang berharga, maka banyak orang memperdebatkannya. Ada pula orang-orang yang dengki terhadapnya dan berniat mengaburkan persoalan sehingga akhirnya perbedaan makin tidak terbendung.

Secara psikologis dan sosiologis, al-'Āmiri menganalisis bahwa perbedaan pendapat biasanya mendorong perdebatan

sengit yang merupakan pintu permusuhan. Permusuhan menimbulkan fanatisme (*ta'āṣub*) yang merupakan penyakit sosial. Fanatisme mempunyai kekuatan yang mendorong orang-orang untuk rela mati demi mempertahankan keyakinannya. Al-'Āmiri sangat memprihatinkan hal ini. Namun, dia menyadari bahwa bencana ini tidak hanya dihadapi oleh Islam. Semua agama pasti mengalami dinamika yang sama (*hadzihi āfat yubtala bihā ahlu kulli millah*).[40] Al-'Āmiri menilai bahwa fanatisme adalah implikasi dari perdebatan agama yang tanpa empati. Artinya, dalam perbedaan yang tidak disertai empati pasti ada pihak yang fanatik. Oleh karena itu, toleransi diperlukan agar tidak terjadi peristiwa yang berdarah-darah.

Toleransi Dalam Wacana Islam Modern

Wacana toleransi dalam peradaban Islam tidak berhenti dibahas oleh al-'Āmiri pada abad keempat, tetapi terus bergulir pada era reformasi dalam dunia Arab-Islam pada abad ke-19 yang gegap gempita oleh suara lantang yang menentang fanatisme dan mendorong pembaharuan penafsiran agama*. Isu-isu toleransi di era reformasi awalnya dibahas oleh Adib Ishaq (w. 1885), sastrawan Kristen asal Lebanon yang berdomisili di Mesir, dalam makalahnya yang berjudul *al-Ta'aṣub wa al-Tasāhul* (Fanatisme dan Toleransi) yang ditulis pada tahun 1874.

Adib Ishaq mendefinisikan fanatisme sebagai kekolotan seseorang yang merasa benar sendiri. Sedangkan toleransi adalah sikap mempermudah urusan (*tasāhul*) dan tidak mengungkit-ungkit perbedaan. Artinya, orang yang toleran akan rela terhadap keyakinannya sendiri dan menghormati orang

* Gerakan reformasi ini dimotori oleh Syaikh Muhammad Abduh dan Madrasah *Tajdid*-nya.

lain. Adib Ishaq lebih memilih istilah *tasāhul* daripada *tasāmuḥ* untuk mewakili istilah toleransi.*

Toleransi mutlak dibutuhkan untuk menanggulangi fanatisme dan taklid buta. Fanatisme adalah gejala psikologis yang muncul dari perasaan ingin mempertahankan status quo dan keyakinan buta. Fanatisme disebabkan oleh kebodohan maupun kepentingan pragmatis si fanatikus. Namun, menurut Adib Ishaq, fanatisme yang paling buruk adalah fanatisme agama yang dipicu oleh hegemoni politik yang despotik, yakni fanatisme yang bermetamorfosis menjadi radikalisme agama.

Jamaluddin Al-Afghani (w. 1897), *founding father* modernisme Islam, tidak ketinggalan menulis makalah berjudul *al-Ta'aṣub* yang dimuat di majalah al-'Urwah al-Wutsqa yang terbit di Paris pada 1884. Al-Afghani memiliki pandangan yang berbeda dengan Adib Ishaq dalam menilai aspek positif dan negatif fanatisme. Bagi al-Afghani, fanatisme adalah fenomena yang tidak bisa terlepas dari penganut agama. Namun, fanatisme harus dibedakan antara yang terpuji dan yang tercela. Fanatisme yang terpuji adalah bentuk komitmen terhadap keyakinan yang tidak berimplikasi pada tindakan radikal dan destruktif, sementara fanatisme negatif adalah yang mengakibatkan kekerasan dan radikalisme agama.

---

* *Tasāhul* secara etimologis berarti "menganggap atau menerima hal-hal secara mudah". Secara terminologis adalah menganggap atau menerima secara mudah suatu perbedaan pendapat. Perbedaan pendapat adalah perkara yang lumrah dan seyogianya tidak dipersulit dengan penyesatan-penyesatan yang dapat menimbulkan permusuhan dan kesulitan-kesulitan hidup. Adapun *tasāmuḥ*: secara etimologis adalah mentoleransi atau menerima perkara secara ringan. Secara terminologis berarti menoleransi/menerima perbedaan pendapat dengan ringan hati. Dengan demikian, perbedaan antara *tasāhul* dan *tasāmuḥ* hanya dalam definisi etimologis. Namun, keduanya sama secara terminologis: menunjukkan sikap toleran.

Selain al-Afghani, Abdurrahman al-Kawakibi (w. 1902) adalah modernis Muslim kenamaan yang ide-idenya sangat dipertimbangkan dalam wacana ini. Bukunya yang amat terkenal, *Ṭabāi' al-Istibdād*, menawarkan pandangan lain: fanatisme politik adalah faktor determinan di balik seluruh jenis fanatisme. Al-Kawakibi dianggap sebagai pemikir yang pertama kali memperkenalkan istilah *tasāmuḥ* sebagai pengganti istilah *tasāhul* dalam mendeskripsikan gagasan toleransi.[41]

Istilah *tasāmuḥ* yang muncul dalam kebudayaan Arab-Islam modern memang tidak lepas dari wacana toleransi yang berkembang di Barat modern pasca pertikaian Katolik versus Protestan. Namun, secara konseptual, ide-ide toleransi dapat ditemui dalam pemikiran sejumlah *fuqaha*, sufi, dan filsuf Islam klasik, sebagaimana yang telah dipaparkan oleh penulis. Wacana toleransi Islam kemudian menjadi salah satu isu sentral yang dibahas oleh Muhammad Abduh (1849-1905), modernis Islam paling populer. Sebagai tokoh al-Azhar yang moderat, Abduh gigih menyuarakan ruh toleransi Islam seperti tecermin dalam pernyataannya yang anti-pengafiran,

> "Jika seseorang mengeluarkan kata-kata yang mengandung kemungkinan kafir dari seratus aspek, tetapi mengandung keimanan dari satu aspek saja, maka arahkanlah kata-kata itu kepada keimanan dan jangan dikafirkan."[42]

Spirit ajaran toleransi Abduh diteruskan oleh ulama al-Azhar belakangan, di antaranya Mahmud Hamdi Zaqzuq. Dalam buku yang berjudul *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyah wa Dharūrat al-Tajdīd*, dia memperbaharui konsep *ḥifdhu al-dīn* (menjaga agama) yang merupakan salah satu pilar dari lima tujuan utama syariat (*maqāṣid al-syarī'at*: menjaga agama, jiwa, harta, akal, dan keturunan). Jika para pakar *ushul fiqh* klasik

mengartikan "menjaga agama" sebagai upaya eksklusif melindungi kesakralan agama dengan menghukum mati orang murtad, maka Mahmud Hamdi Zaqzuq menawarkan interpretasi yang lebih inklusif: menjaga agama adalah menjaga kebebasan beragama. Baginya, manusia secara fitrah memiliki hak memilih keyakinannya. Manusia tidak bisa dipaksa agar mengikuti keyakinan tertentu. Jika dipaksakan juga, hal itu akan menyebabkan kemunafikan. Padahal Nabi tidak diutus untuk memaksakan Islam, tetapi hanya bertugas menyampaikan pesan Tuhan. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* sejatinya mengusung tujuan esensial hukum Islam yang melindungi hak asasi manusia dalam berkeyakinan.[43]

Toleransi Dalam Wacana Kontemporer

Wacana toleransi dan intoleransi telah berkembang dalam kebudayaan Barat maupun Islam. Toleransi bukan hanya pengalaman Barat pasca reformasi, tetapi juga ada dalam tradisi Islam klasik, modern, dan kontemporer. Toleransi dan intoleransi dalam tradisi Yahudi dan Kristen pada era awal telah diteliti oleh sederet pengamat seperti Graham N. Stanton, Ithamar Gruenwald, Daniel R. Schwartz, Albert Baumgarten, Michael Mach, John Barclay, Justin Taylor, Stephen Barton, Maren Niehoff, Moshe Halbertal, Guy Stroumsa, dan Richard Bauckham. Esai-esai mereka, dalam *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* (1998), berupaya melacak akar-akar toleransi dan intoleransi dalam interaksi antara penganut Yahudi dan Kristen, pertikaian sekte-sekte, dan sikap-sikap intoleran sebagian pemeluk Yahudi dan Kristen ketika berhadap-hadapan dengan kaum pagan pada masa-masa awal.[44]

Toleransi terus disuarakan oleh para agamawan dan filsuf Eropa modern guna mengikis benih-benih kebencian

Kalau mereka salah, maka kita pun bisa salah. Dan, tidak ada seorang pun yang bisa mengerti seluruh kebenaran. Al-Kindi kemudian menyatakan bahwa seyogyanya kita tidak malu mengambil kebenaran dari mana pun datangnya, walaupun dari umat yang berbeda agama. Sesungguhnya tidak ada yang lebih utama bagi pencari kebenaran selain kebenaran itu sendiri.

dalam tradisi Yahudi dan Kristen. Penelitian tentang hal itu telah dilakukan oleh Heiko A. Oberman, Bob Scribner, William Monter, Philip Benedict, Lorna Jane Abray, Euan Cameron, Bruce Gordon, Hans R. Guggisberg, dan Ole Peter Grell dalam esai-esai mereka yang dibukukan dalam *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* (1996).[45]

Dalam konteks wacana Islam kontemporer, toleransi dan intoleransi menjadi perhatian para pemikir seperti Mohammed Arkoun, Abed al-Jabiri, Gamal al-Banna, Hassan Hanafi, Muhammad Shahrour, Yusuf al-Qaradhawi, Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Fethullah Gülen, John L. Esposito, Yohanan Friedmann, Ahmad Juhaini, Muhammad Mushtafa, Ragab El-Banna, dan Abd al-Basit bin Yusuf al-Gharib. Buku ini hadir menawarkan konsep toleransi Islam menurut perspektif sederet pemikir kontemporer ini karena ide-ide toleran mereka patut diapresiasi dan diwacanakan di Indonesia sebagai basis teologi kerukunan antarumat beragama.

Mohammed Arkoun, pemikir kelahiran Aljazair, berusaha memberikan jawaban-jawaban atas sejumlah pertanyaan sebagai berikut: apakah tradisi Islam memiliki konsep toleransi yang matang? Bukankah toleransi adalah konsep yang muncul di Eropa pasca reformasi? Apakah ortodoksi dan dogmatisme merupakan faktor-faktor pemicu intoleransi? Jika ya, maka apakah dogma-dogma sakral agama perlu didesakralisasi? Apa saja syarat-syarat bagi terwujudnya toleransi di dunia Islam?

Inilah masalah-masalah yang akan dijawab oleh Arkoun.

Abed al-Jabiri, pemikir asal Maroko yang menaruh perhatian dalam membahas epistemologi nalar Arab-Islam (*binyah al-'aql al-'Arabi al-Islami*), menggali akar-akar toleransi yang terpendam dalam lapisan-lapisan epistemologis *turāts* Islam. Dia berusaha menelisik apakah toleransi telah digagas oleh para agamawan dan filsuf Muslim. Namun, sebagai penganut neo-averroisme, al-Jabiri lebih memfokuskan kajiannya dalam ruang lingkup toleransi ala Averroes (Ibn Rusyd). Seandainya ada konsep toleransi dalam filsafat Averroisme, lalu apa bedanya dengan toleransi yang berkembang di Eropa?

Perspektif yang agak berbeda ditawarkan oleh Gamal al-Banna. Adik pendiri gerakan Ikhwan al-Muslimin ini mengidentifikasi bahwa kekerasan atas nama agama dan tindakan intoleran senantiasa lahir dari eksklusivisme. Masing-masing pemeluk agama merasa benar sendiri dan berupaya menegasikan penganut agama lain. Akibatnya, budaya adu otot dan indoktrinasi menggantikan budaya adu argumentasi. Sebagai solusi, Gamal al-Banna menawarkan pandangan-pandangan inklusif dan pluralis yang dibangun di atas dasar-dasar teks Ilahi. Dia merumuskan masalah apakah inklusivisme dan pluralisme memiliki dasar teologis dalam Al-Quran dan tradisi profetik Nabi.

Islam pada dasarnya adalah agama toleran karena kata Islam diambil dari kata *al-salām* yang artinya perdamaian, tulis Hassan Hanafi, pemikir revolusioner yang pernah aktif dalam gerakan fundamentalis Ikhwan al-Muslimin. Namun, mengapa kekerasan dan sikap intoleran sering dilakukan oleh sebagian kaum Muslimin sendiri? Mengapa terjadi kesenjangan antara ajaran Islam dan perilaku umatnya?

Banyak peneliti yang mencoba mengait-kaitkan intoler-

ansi dengan fundamentalisme. Hassan Hanafi pun terpanggil untuk mendefinisikan apakah fundamentalisme Islam itu. Faktor apa saja yang melecut kemunculannya dan bagaimana solusinya? Tidak seperti kebanyakan pengamat yang sinis menilai fundamentalisme dari aspek negatifnya saja, Hassan Hanafi secara jernih ingin mengungkap sisi-sisi positif dan negatif fundamentalisme Islam. Di sinilah letak betapa menariknya kajian Hassan Hanafi karena dia mempertentangkan antara fundamentalisme positif versus fundamentalisme negatif. Dengan pendekatan fenomenologis, Hassan Hanafi hendak mendeskripsikan masalah ini secara apa adanya sehingga dapat mengantarkannya pada kesimpulan yang objektif dan seimbang.

Buku ini kemudian melemparkan pembaca ke alam pemikiran Muhammad Shahrour yang analisisnya sarat defamiliarisasi. Sebagai sosok pemikir yang berani mendobrak kemapanan, Shahrour mencari tahu apakah tindakan intoleran dan terorisme pada masa kini didorong oleh penafsiran ulama kuno yang radikal? Jika benar demikian, lalu bagaimana caranya menawarkan alternatif penafsiran yang toleran? Jawaban-jawaban atas sejumlah pertanyaan ini patut disimak karena siapa tahu dapat membantu mengatasi masalah terorisme di negeri ini.

Selanjutnya, Yusuf al-Qaradhawi, ulama Mesir yang kharismatik, berhak mendapatkan apresiasi atas perannya dalam mendorong para pemuda Muslim agar bersikap moderat dan menjauhi radikalisme. Penelitiannya menguji apakah fanatisme bermazhab dapat berpengaruh terhadap intoleransi dan radikalisme. Apa saja karakteristik dan faktor pemicu radikalisme agama serta apa solusinya? Buku ini juga akan membahas fatwa-fatwanya yang sangat toleran dalam menyikapi

problematika sosial keagamaan, antara lain fatwa tentang ucapan selamat Natal.

Dalam konteks keindonesiaan, Gus Dur, yang merupakan ulama pluralis dan guru bangsa, berjasa memperjuangkan nilai-nilai toleransi demi terbinanya kebinekaan dan kemajemukan. Islam adalah agama yang satu, tetapi mengapa pemahaman keislaman bersifat plural? Bagaimana pluralitas itu disikapi secara dialogis tanpa ada pemberangusan terhadap kebebasan berpendapat dan berkeyakinan yang dilindungi oleh Islam dan UUD 45? Gus Dur adalah seorang santri, tetapi bagaimana proses ekspedisi intelektual dan penghayatan keagamaannya dapat membentuknya menjadi seseorang yang toleran, pluralis, dan demokratis? Pembaca akan diajak menyusuri jalan menjadi Muslim toleran ala santri yang secara arif mendialogkan ajaran keislaman dengan semangat kebangsaan.

Semangat toleransi juga diusung oleh master sufi dari Turki, Fethullah Gülen. Dia telah dinobatkan sebagai *peacemaker* yang seakan-akan tanpa lelah menyebarkan pesan-pesan perdamaian melalui ajaran-ajaran sufismenya. Dalam pidato dan karya tulisnya, Gülen sering bertanya-tanya, apakah terorisme dan kekerasan merupakan akibat dari hilangnya rasa cinta dan kasih sayang di hati manusia? Gülen mengajak kita memeluk agama cinta dan toleransi sebagai ganti dari rasa benci dan intoleransi.

Tidak hanya mengisolasikan diri dalam ide-ide para pemikir Muslim, buku ini pun menyuguhkan wacana toleransi dan intoleransi dalam perspektif John L. Esposito, profesor *International Affairs and Islamic Studies* dan direktur *Center for Muslim-Christian Understanding* di Georgetown University. Dalam karyanya yang berjudul *Unholy War: Terror in the Name*

Manusia secara fitrah memiliki hak memilih keyakinannya. Manusia tidak bisa dipaksa agar mengikuti keyakinan tertentu. Jika dipaksakan juga, hal itu akan menyebabkan kemunafikan. Padahal Nabi tidak diutus untuk memaksakan Islam, tetapi hanya bertugas menyampaikan pesan Tuhan.

of Islam dan *The Future of Islam**, Esposito secara simpatik menjelaskan akar terorisme, baik dari aspek interpretasi kaum radikal terhadap teks agama maupun dari aspek faktor situasi politik global. Berbeda dengan Esposito yang simpatik mengakui toleransi Islam, Yohanan Friedmann, peneliti Yahudi, tampak ragu-ragu, apakah benar Islam adalah agama toleran? Keraguan itu muncul setelah dia menemukan elemen-elemen intoleran dalam Al-Quran, hadis, dan tradisi pemikiran Islam.

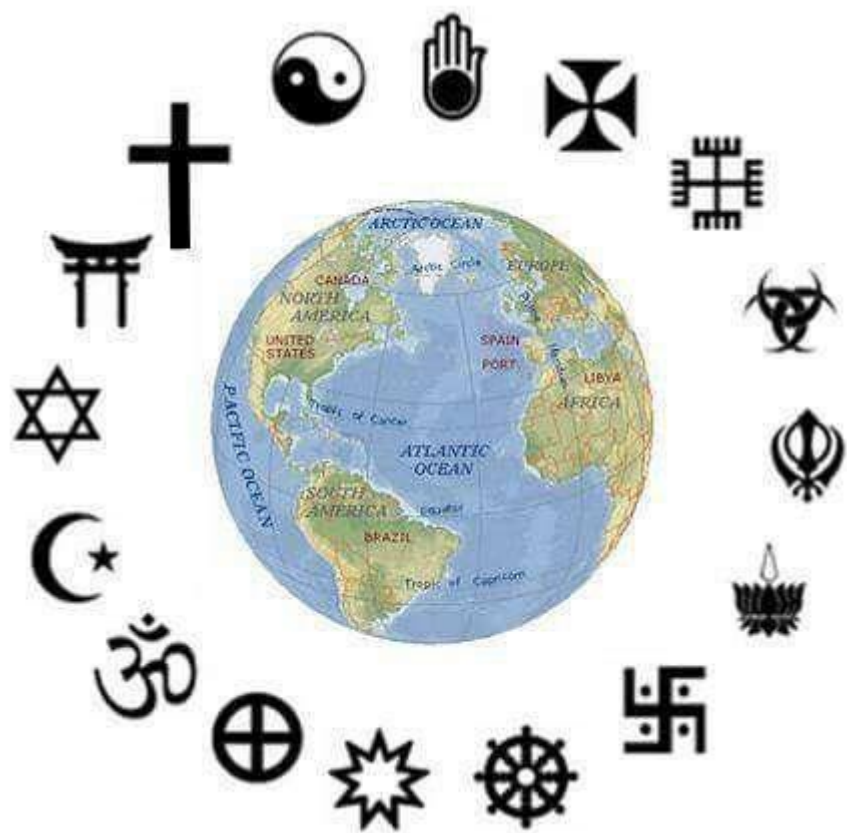
Buku ini tidak melewatkan pandangan-pandangan Ahmad Juhaini dan Muhammad Mushtafa. Dua sarjana Mesir lulusan al-Azhar ini membahas *liyan* dalam pandangan sumber-sumber primer dan sekunder Islam. Rumusan masalah yang mereka ajukan adalah apakah Islam dan tradisi pemikiran Islam mendiskriminasi non-Muslim? Apabila ditemukan tradisi pemikiran yang diskriminatif, lalu bagaimana cara menyikapinya? Namun, harus digarisbawahi bahwa keharmonisan umat beragama tidak hanya tergantung pada toleransi interreligius, melainkan juga toleransi intrareligius. Terkait hal ini, Ragab El-Banna mendialogkan Sunni dan Syiah yang sepanjang sejarah terlibat dalam permusuhan dan saling curiga. Di pihak lain, Abd al-Basit bin Yusuf al-Gharib, seorang penulis Wahabi asal Yordania, dengan apologetik menawarkan toleransi versi Wahabi dan mendialogkan aliran Wahabi dengan non-Wahabi.

---

* Edisi Indonesia sudah terbit dengan judul:

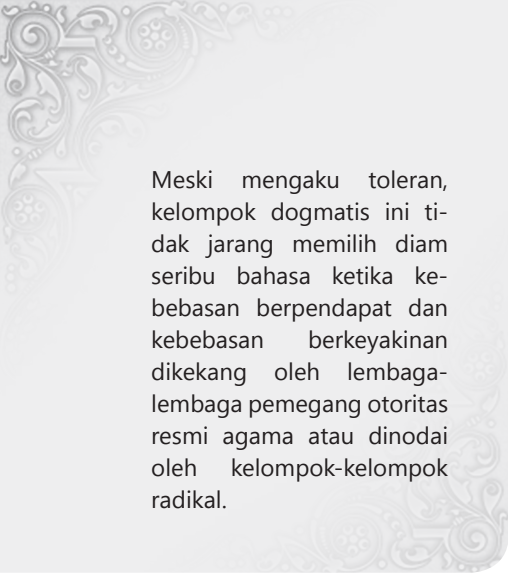
Bab terakhir buku ini mengulas rancang-bangun pemikiran Sayyid Qutb yang kini menjadi ideologi gerakan radikal transnasional. Gagasannya yang mengkafirkan sistem demokrasi dan para penganut prinsip kedaulatan rakyat harus disikapi secara kritis. Kritisisme sangat diperlukan agar generasi Muslim tidak mudah terjebak dalam doktrin-doktrin kaku yang mudah mengafirkan dan berpotensi memicu tindakan terorisme.

Akhirnya, selamat membaca dan jadilah Muslim toleran![]

ARCTIC OCEAN
EUROPE
CANADA
NORTH AMERICA
UNITED STATES
SPAIN
PORT.
LIBYA
AFRICA
PACIFIC OCEAN
ATLANTIC OCEAN
SOUTH AMERICA
BRAZIL
Tropic of Capricorn

1 Toleransi dan Intoleransi dalam Tradisi Islam

Perspektif Mohammed Arkoun

- ✓ Apakah tradisi Islam memiliki konsep toleransi yang matang? Bukankah toleransi adalah konsep yang muncul di Eropa pasca reformasi?
- ✓ Apakah faktor-faktor pemicu intoleransi?
- ✓ Apa saja syarat-syarat bagi terwujudnya toleransi di dunia Islam?

"Toleransi tidak akan terwujud di dunia Islam kecuali
setelah mendekonstruksi ortodoksi."
[Mohammed Arkoun][1]

MOHAMMED ARKOUN (1 Februari 1928 - 14 September 2010) adalah pemikir Islam kontemporer kelahiran Aljazair yang sangat berpengaruh dalam studi kritis Islam dan dialog lintas agama. Dia adalah guru besar sejarah pemikiran Islam di Universitas Sorbonne dan penulis prolifik yang telah mempersembahkan karya-karya seperti: *Traite d'ethique: tradition francaise avec introduction et notes du Tahdhib al-Akhlaq* (Pengantar Etika dari *Tahdzib al-Akhlaq*); *Contribution a l'etude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siecle: Miskawayh philosophe et historien* (Humanisme Arab Abad IV H/ X M: Miskawayh Sebagai Filsuf dan Sejarawan); *La pensee arabe* (Pemikiran Arab); *Ouvertures sur l'islam* (Pengantar Memahami Islam); *Essais sur la pensee islamique* (Esai-Esai Pemikiran Islam); *Lectures du Coran* (Pembacaan-Pembacaan Al-Quran); *Pour une critique de la raison islamique* (Menuju Kritik Nalar Islam); *Discours coranique et pensee scientifique* (Wacana-Wacana Al-

Quran dan Pemikiran Ilmiah); *L'islam, religion et societe* (Islam, Agama dan Masyarakat); dan lain-lain.[2]

Dalam beberapa karya tersebut, wacana toleransi sangat menyita perhatian Arkoun di tengah-tengah maraknya terorisme. Dalam menyikapi stigma buruk terhadap Islam yang diakibatkan oleh terorisme, kaum Muslimin pada umumnya berapologi—secara normatif yang didukung oleh kutipan puluhan ayat dan hadis—bahwa Islam sejatinya mengajarkan toleransi. Pada saat yang bersamaan, mereka berasumsi bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani adalah orang-orang yang fanatik dan intoleran. Ini merupakan pandangan dogmatis arus utama yang didasari oleh asumsi subjektif bahwa agama merekalah yang toleran sementara pemeluk agama lain adalah intoleran. Sebagai contoh, misalnya, Syauqi Abu Khalil menulis buku berjudul *Tasāmuḥ al-Islām wa Ta'aṣubu Khuṣūmihi* (Toleransi Islam dan Fanatisme Musuh-musuh Islam).[3] Meski mengaku toleran, kelompok dogmatis ini tidak jarang memilih diam seribu bahasa ketika kebebasan berpendapat dan kebebasan berkeyakinan dikekang oleh lembaga-lembaga pemegang otoritas resmi agama atau dinodai oleh kelompok-kelompok radikal. Lembaga pemegang otoritas resmi agama dan kelompok radikal bahkan sering sepakat bahwa pemikiran yang menyeleweng dan kelompok minoritas yang diklaim sesat boleh didiskriminasikan demi menjaga sakralitas agama dan kemurnian akidah kaum mayoritas.

Pandangan dogmatis arus utama tersebut mendapat kritik tajam dari Mohammed Arkoun karena dinilai tidak objektif. Arkoun berusaha jujur mengakui bahwa dalam tradisi Islam terdapat elemen-elemen yang eksklusif-intoleran sekaligus inklusif-toleran; banyak sekali elemen-elemen intoleran dan hanya sedikit sekali ulama elite yang mengenal konsep toleransi yang

> Meski mengaku toleran, kelompok dogmatis ini tidak jarang memilih diam seribu bahasa ketika kebebasan berpendapat dan kebebasan berkeyakinan dikekang oleh lembaga-lembaga pemegang otoritas resmi agama atau dinodai oleh kelompok-kelompok radikal.

sejajar dengan konsep toleransi modern. Tanpa ragu Arkoun menegaskan bahwa konsep toleransi modern baru dikenal dalam tradisi Islam pada abad kesembilan belas. Dengan demikian, toleransi merupakan konsep yang baru dalam sejarah Islam.

Toleransi dan intoleransi merupakan fenomena yang dapat dicermati secara langsung di dalam realitas kehidupan umat Islam. Namun, sejauh ini belum ada kitab-kitab kuno yang menjelaskan konsep toleransi dan intoleransi secara eksplisit dalam tradisi Islam, baik dalam bahasa Arab, Persia, maupun bahasa kalangan Muslim lainnya. Ketiadaan nomenklatur toleransi dan intoleransi ini disebabkan konsep tersebut merupakan "wilayah yang tak terpikirkan" (*dairah al la mufakkar fihi/l'impensê/unthinkable*) dalam wacana pemikiran Islam klasik dan skolastik.

Di era modern pun, wacana toleransi masih menjadi isu langka di masyarakat Arab yang hingga kini masih dihegemoni oleh teologi abad pertengahan. Toleransi masih menjadi barang yang asing bagi dunia Arab, sebab belum ada faktor-faktor sosio-kultural yang mendorong masyarakatnya untuk mengimplementasikan wacana ini dalam perilaku kehidupan sehari-hari. Hal inilah yang menjadi penyebab kenapa begitu banyak komunitas Yahudi, Katolik, Protestan, Ortodoks Yunani, Ortodoks Armenia, dan Ortodoks Spanyol memilih meninggalkan Maroko, Algeria, Tunisia, Mesir, dan Iran menuju negara-negara Barat. Bahkan Algeria telah menjadi

negara yang tak menghargai pluralitas dan dikuasai oleh pengikut Malikiyah yang hendak menyingkirkan kaum minoritas Ibadhiyah. Beginilah realitas dunia Islam, tak terkecuali di Indonesia, di mana para pemeluk Islam masih terkungkung dalam fanatisme dan ortodoksi sehingga wacana pluralisme dan inklusivisme masih dimusuhi bahkan diteror.

Apakah Islam Agama Toleran?

Setelah mencermati fakta-fakta intoleran tersebut, Arkoun enggan menyematkan istilah *tolerance* (*al-tasāmuḥ*) pada Islam. Dia tidak mau terjebak seperti keterjebakan kaum Muslim ortodoks yang dengan bangga melontarkan slogan "Islam adalah agama toleran" (*al-Islām dīn samḥaḥ*). Slogan ini selalu digembar-gemborkan di media massa dan masjid-masjid dengan dijustifikasi oleh ayat "*Tidak ada paksaan dalam agama*" (*la ikrāha fī al-dīn*). Justifikasi ini dimaksudkan oleh para pengkhutbah guna menegaskan bahwa Islam adalah agama yang mendahului agama-agama lain dalam mengajarkan spirit toleransi.[4] Namun, naifnya, slogan itu tidak sejalan dengan kenyataan di dunia Islam yang senantiasa dihujani oleh bom-bom bunuh diri. Berdasarkan keprihatinan atas ambiguitas antara slogan dan realitas sosial ini, Arkoun hendak menawarkan pandangannya tentang asal-usul wacana toleransi dan syarat-syarat apa saja yang harus dipenuhi untuk menerapkannya di dunia Islam.

Dalam membahas isu toleransi dan intoleransi, Arkoun membandingkan tradisi Islam, Yahudi, dan Kristen untuk mengukur sejauh mana sikap toleran yang ditunjukkan masing-masing tradisi dan friksi-friksi dalam tradisi internal agama-agama tersebut. Dia hendak memperluas analisis kritis-filosofisnya agar mencakup batas-batas epistemologis nalar semua agama

secara umum. Semua tradisi agama pasti menawarkan ajaran-ajaran dan semboyan-semboyan yang terbangun di atas sistem nalar tertentu. Ajaran dan semboyan semua agama mengalami proses perjalanan sejarah yang panjang: dari periode oral (*mar-halaḥ safahi*) pada masa nabi-nabi hingga periode kodifikasi (*marḥalah tadwīn*) pada masa generasi penerus. Artinya, tidak semua ajaran dan semboyan semua agama ditulis pada masa para nabi. Dalam proses perjalanan sejarah itu, tentu ada ajaran yang hilang, ditambahkan, diperdebatkan, bahkan dimanipulasi. Hal ini karena tradisi tersebut dijaga melalui memori hafalan manusia biasa yang bisa salah dan lupa. Sejarah Islam telah bercerita bahwa teks-teks agama sering dimanipulasi oleh sekte-sekte yang bertikai mempertarungkan ideologi dan kepentingan politik.[5]

Tradisi yang terkodifikasi dan termanipulasi ini yang pada akhirnya menjadi struktur nalar teologis yang otoritatif; ia dipelihara dan disakralkan oleh pemegang otoritas ortodoks. Para pemeluk agama kemudian diwajibkan tunduk dan patuh pada tradisi terkodifikasi. Jika tidak patuh, akan dikucilkan dan didiskriminasikan karena diklaim kafir, heterodoks, *mulḥid*, bid'ah, heretik, *zindiq*, sesat, dan tuduhan negatif lainnya. Dari sinilah akar kemunculan eksklusivisme dan fanatisme beragama yang tak kenal belas kasihan kepada kelompok minoritas yang disesatkan.[6]

Menyikapi hal ini, Arkoun meminjam teori *la rigidite mentale* (*sharamah al-'aqliyah*) dalam bidang psikologi agama yang ditawarkan oleh Milton Rokeach dan Jean Pierre Deconche. Teori ini menjelaskan bahwa eksklusivisme dan fanatisme merupakan penyakit kekakuan mental beragama yang disebabkan oleh doktrin dogmatis. Pemeluk agama yang terkena penyakit ini cenderung mudah menegasikan kelompok lain

yang berbeda pandangan karena dinilai tidak seiman. Pemeluk agama eksklusif tidak bisa menerima pemikiran kelompok lain dengan tuduhan sesat, sehingga pendapat kelompok minoritas yang disesatkan akan masuk dalam "wilayah yang terlarang dipikirkan" (*dairah mamnū' al-tafkīr fīh*). Sikap eksklusif pada proses berikutnya akan diikuti oleh munculnya stagnansi pemikiran keagamaan (*al-jumūd al-fikr*). Nalar dogmatis eksklusif, yang berdiri di atas paradigma dualistik antara kelompok iman dan sesat yang disebut oleh Milton Rokeach dengan istilah *le belief system/et les disbelief system*, merupakan akibat dari wawasan agama yang tunggal, sempit, dan tertutup. Nalar inilah yang memicu sikap-sikap intoleran dan tindakan-tindakan kekerasan atas nama agama.[7]

Nalar dogmatis eksklusif (*al-'aql al-dughmaiy al-mughallaq*) merupakan nalar yang terbentuk secara hegemonik dalam semua tradisi agama. Ia sering mengatasnamakan dirinya sebagai otoritas resmi yang disakralkan. Otoritas resmi begitu gigih mendaku dirinya berhak memvonis benar atau sesatnya sebuah pemikiran dan aliran. Ia juga secara arogan mengklaim berhak menentukan hal-hal yang boleh dipikirkan dan yang terlarang dipikirkan. Hal-hal yang terlarang dipikirkan patut disingkirkan oleh otoritas resmi karena dinilai sesat dan menyesatkan (*dhallun mudhillun*). Otoritas resmi seakan-akan mempunyai stempel benar dan sesat. Pluralisme, liberalisme, dan isme-isme lainnya disesatkan dan dilarang untuk dipikirkan (*mamnū' al-tafkīr fīh*).

Otoritas resmi selalu berusaha menjaga kewibawaannya dengan cara memfungsikan kewibawaan Al-Quran, hadis, dan simbol-simbol agama berupa pendapat sahabat dan ulama salaf saleh. Ciri khas otoritas resmi Islam, misalnya, akan membiarkan orang-orang yang berusaha mengungkap kebobrokan

Dalam tradisi Islam terdapat elemen-elemen yang eksklusif-intoleran sekaligus inklusif-toleran.... banyak sekali elemen-elemen intoleran dan hanya sedikit sekali ulama elite yang mengenal konsep toleransi yang sejajar dengan konsep toleransi modern.

Barat dan otoritas agama lain. Namun, sebaliknya, otoritas resmi Islam secara ironis akan memusuhi siapa saja yang berani mengkritik kewibawaannya. Inilah arogansi dan intoleransi dalam tradisi agama. Nalar-nalar seperti ini harus didekonstruksi dan didesakralisasi guna mewujudkan toleransi dan kebebasan berpendapat.[8]

Ciri khas lain dari nalar dogmatis eksklusif adalah penolakannya terhadap pemisahan antara aspek agama dan politik atau setidaknya menolak hubungan rasional antara agama dan politik. Pemisahan agama dan politik adalah bentuk sekularisasi yang terlarang dipikirkan menurut otoritas ortodoks. Penolakan-penolakan ini dinilai menghalangi dunia Islam untuk memasuki gerbang modernitas. Konsekuensinya, keterbelakangan dan keterkucilan negara-negara Islam menjadi hal yang tak terhindarkan dan, sebagai ungkapan kekecewaan maupun frustrasi, tersulutlah kekerasan dan terorisme atas dalih ketidakadilan.

Nalar dogmatis eksklusif senantiasa meyakini dan memonopoli kebenaran tunggal yang tidak dapat terbagi-bagi. Kebenaran hanya satu, sakral, statis, dan terjaga sampai hari kiamat. Kebenaran yang tunggal harus dilindungi oleh pemegang otoritas resmi walaupun harus dengan cara mengorbankan kelompok minoritas yang dinilai menyimpang dari konsensus (*ijma'*). Demi tujuan melindungi kesakralan iman dan simbol agama, kelompok minoritas seakan-akan sah didis-

kriminasi. Dari sinilah kesakralan dan keimanan seolah-olah sah meminta korban-korban, lalu kekerasan atas nama agama pun sulit dihindarkan. Kata kunci bagi teka-teki radikalisme agama adalah tiga hal yang berkait-kelindan: kekerasan-kesakralan-klaim kebenaran (*truth claim*). Para pemeluk agama yang eksklusif tidak segan-segan menggunakan kekerasan dan rela mati untuk menjaga kebenaran dogma-dogma agamanya yang disakralkan dan diyakini absolut. Ini adalah nalar semua agama yang terideologisasi oleh otoritas resmi.

Radikalisme dan Solusinya

Untuk mengantisipasi radikalisme (deradikalisasi), Arkoun menawarkan solusi berupa "deideologisasi agama". Deideologisasi adalah upaya membedakan antara agama autentik dengan agama yang terideologisasi oleh kelompok-kelompok radikal. Agama autentik adalah agama yang terbuka dan toleran, sedangkan agama yang terideologisasi adalah agama yang ditafsirkan secara reduktif, manipulatif, dan subjektif menjadi agama yang tertutup dan intoleran.[9] Pandangan ini ada benarnya dengan bukti bahwa Yahudi autentik mengajarkan bahwa membunuh satu orang ibarat membunuh seluruh manusia. Agama Kristen autentik mengajarkan bahwa jika pipi kananmu ditampar, maka berikanlah pipi kirimu. Rasulullah Saw. malah memberikan hal yang lebih baik dan bukannya balas dendam ketika disakiti. Nabi pernah menjenguk non-Muslim yang pernah meludahinya. Nabi bahkan sudi menyuapi pemeluk Yahudi buta yang sering mencibirnya di pinggir jalan. Sayangnya, etika toleran dan akhlak mulia (*makarim al-akhlak*) seperti ini hampir "tak terpikirkan" (*al la mufakkar fīh*) oleh kelompok-kelompok radikal.

Deradikalisasi menuntut upaya desakralisasi terhadap

lembaga agama resmi, sistem hukum, dan sistem politik yang sering dimanipulasi dalam bentuk teokrasi. Desakralisasi inilah yang memungkinkan terjadinya perubahan demi perubahan pada sistem hukum dan politik dengan menyesuaikan kebutuhan dan tuntutan sosial. Ini tidak lain adalah proses demokratisasi yang memberikan hak kepada rakyat untuk menentukan orientasi politiknya yang sekuler. Tetapi, sayangnya mayoritas masyarakat Muslim belum mampu melakukan revolusi pemikiran dan meninggalkan paradigma teokratis yang notabene merupakan warisan tradisi politik teosentris abad pertengahan. Kedaulatan rakyat dan prinsip-prinsip demokrasi masih dikafirkan, sementara sistem khilafah dipaksakan oleh kaum fundamentalis.

Namun, diakui bahwa proses deradikalisasi, desakralisasi, dan sekularisasi membutuhkan waktu yang panjang seperti halnya pengalaman Eropa. Gagasan itu mula-mula ditentang keras oleh para agamawan dan, di tengah-tengah perjalanan sejarah yang diwarnai oleh pertentangan antara agamawan dan kaum sekuler, akhirnya muncul konsep toleransi di Eropa. Dari latar belakang historis ini dapat dilihat bahwa konsep toleransi memiliki sejarahnya sendiri di Eropa. Dengan demikian, tampaknya kurang bijaksana jika ulama secara normatif mengklaim bahwa toleransi adalah murni konsep Islam.

Masa Depan Toleransi Islam

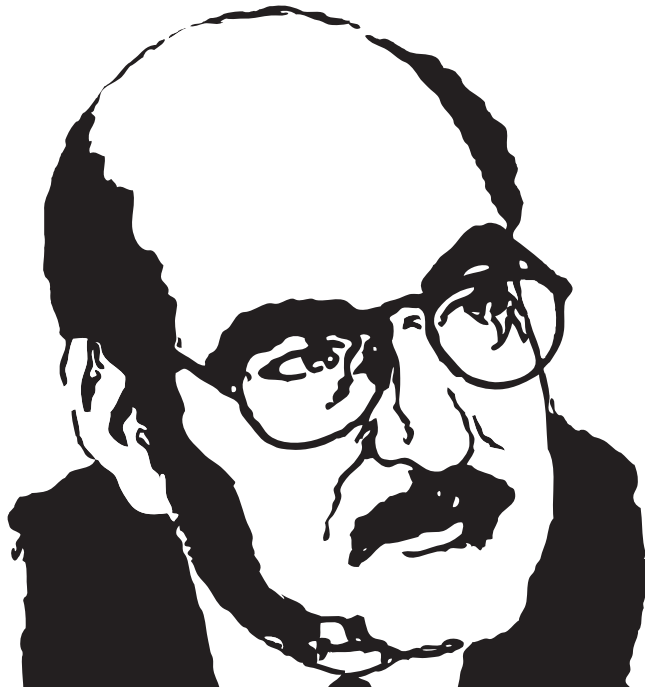
Lalu, adakah harapan bagi terwujudnya toleransi di dunia Islam? Arkoun dengan tegas menjawab bahwa "toleransi tidak akan bisa diwujudkan di dunia Islam kecuali setelah mendekonstruksi bangunan ortodoksi teologi tradisional seperti yang pernah terjadi di Eropa modern". Kemunculan toleransi pada tahap berikutnya akan diikuti oleh munculnya apr-

esiasi terhadap konsep HAM, yang di dalamnya semua manusia dinilai mempunyai hak individu tanpa melihat keyakinan agama dan rasnya. Jika semua ini bisa terwujud, diskriminasi dan intoleransi dapat diminimalkan. Namun, realitas berkata lain: dunia Islam justru gagal menanam benih-benih toleransi akibat monopoli-monopoli kebenaran yang dilakukan oleh kelompok-kelompok konservatif. Masing-masing agama dan sekte saling menyesatkan dan tanpa ragu-ragu bermain hakim sendiri dengan merusak tempat-tempat ibadah milik aliran lain.

Untuk menyikapinya, negara harus menegakkan undang-undang yang menjamin kebebasan berpikir bagi seluruh agama, sekte, dan aliran filsafat. Kebebasan berpendapat tidak boleh dikekang, meskipun berkaitan dengan hal-hal yang sakral menurut agama maupun sekte tertentu. Namun, di sisi lain, seorang penulis yang memiliki kebebasan berpendapat harus mempertanggungjawabkan pendapatnya secara akademis melalui dialog inklusif. Selain itu, negara membutuhkan masyarakat madani yang kaya wawasan agar dapat memaklumi pandangan-pandangan yang berlainan dan negara harus menegakkan kesetaraan hukum yang dapat mengayomi semua warganya.

Solusi inilah yang diterapkan di negara-negara demokrasi di Eropa. Di sana, undang-undang anti penodaan agama sudah dihapus, sehingga setiap orang bebas mengemukakan pendapat dan argumentasi

Demi tujuan melindungi kesakralan iman dan simbol agama, kelompok minoritas seakan-akan sah didiskriminasi. Dari sinilah kesakralan dan keimanan seolah-olah sah meminta korban-korban, lalu kekerasan atas nama agama pun sulit dihindarkan.

tanpa rasa takut dianiaya.[10] Kebijakan itu diambil berdasarkan kesadaran bahwa keyakinan merupakan wilayah privat yang tidak bisa diintervensi oleh orang lain maupun negara. Realitas tersebut sangat kontras dibandingkan dengan dunia Islam yang masih diwarnai oleh fenomena-fenomena pengafiran dan pembunuhan yang menimpa para pemikir Islam progresif. Di Indonesia pun demikian, di mana orang-orang yang berpikir progresif malah dituduh menodai agama dan bahkan diteror. Toleransi Islam di Indonesia, *quo vadis*?[]

2 Toleransi dalam Pemikiran Agama dan Filsafat

Perspektif Mohammed Abed al-Jabiri

- ✓ Adakah akar-akar toleransi yang terpendam dalam warisan tradisi Islam?
- ✓ Apakah toleransi telah digagas oleh para agamawan dan filsuf Muslim?
- ✓ Seandainya ada konsep toleransi dalam filsafat Ibn Rusyd, lalu apa bedanya dengan toleransi yang berkembang di Eropa?

"Tidak ada artinya meneriakkan slogan toleransi jika tidak dibarengi
dengan keadilan yang berpijak pada upaya menghormati
hak-hak orang lain."
[Mohammed Abed al-Jabri][1]

MOHAMMED ABED AL-JABRI (1936-2010) adalah profesor pemikiran Islam dan filsafat di Universitas Muhammed V, Rabat. Proyek pemikirannya dikerangkakan sebagai batu pijakan bagi kebangkitan kontemporer Arab-Islam dengan merekomendasikan rasionalisme Averroes (Ibn Rusyd) sebagai basis modernitas. Gagasan-gagasannya yang terinspirasi oleh pemikiran Averroes dikenal dengan *new averroism.*[2] Dalam pembahasan toleransi, al-Jabri berupaya menggali nilai-nilai toleransi dalam filsafat dan agama menurut perspektif Ibn Rusyd.

Berbeda dengan Mohammed Arkoun yang berpendapat bahwa toleransi adalah murni gagasan Eropa modern, al-Jabri menilai bahwa spirit toleransi sudah ada dalam tradisi filsafat dan agama Islam. Menurut Arkoun, teori toleransi tidak dikenal oleh tradisi Islam, bahkan termasuk wilayah tak terpikirkan (*al la mufakkar fīh*). Hal itu disebabkan oleh rintan-

gan epistemologis bahwa kebudayaan Islam sejak era skolastik telah dihegemoni oleh pemikiran ortodoks. Teori toleransi belum muncul dalam tradisi Islam karena memang belum ada faktor pendorongnya berupa masyarakat madani yang memberikan perlindungan hukum bagi kebebasan berpendapat. Namun, dalam perspektif Abed al-Jabri, toleransi—yang memang berasal dari Barat—harus diadaptasikan dengan budaya Arab-Islam dengan cara mencari padanan konseptualnya dari tradisi klasik Islam. Adaptasi konseptual ini sangat mendesak guna menghadapi tantangan kontemporer berupa radikalisme agama.

Dalam perspektif al-Jabri, akar-akar toleransi Islam klasik dapat ditemukan dalam pemikiran golongan Murji'ah, Qadariyah, dan filsafat Ibn Rusyd. Pemikiran golongan Murji'ah dan Qadariyah berpusat pada dua poros: toleransi dan kebebasan berkehendak (*free will*). Konsep toleransi golongan Murji'ah dan Qadariyah tecermin dari definisi mereka tentang iman, di mana definisi itu muncul pada saat terjadinya perseteruan politik antara Ali dan Muawiyah. Menyikapi konflik politik tersebut, golongan Murji'ah dan Qadariyah mengambil sikap netral dengan cara membedakan antara iman dan amal serta "tidak mengafirkan" orang-orang yang terlibat dalam konflik. Sikap ini bertentangan dengan golongan Khawarij yang sangat radikal mengafirkan orang-orang yang terlibat dalam konflik. Pengafiran yang dilakukan golongan Khawarij berdasarkan pemikiran teologis yang mengintegrasikan iman dan amal.

Sikap golongan Murji'ah dan Qadariyah yang menghindari "pengafiran" merupakan representasi sikap toleran dalam tradisi Islam klasik, sedangkan pengafiran yang dilakukan oleh golongan Khawarij merupakan representasi sikap in-

toleran. Abu]anīfah (w. 150 H) dinilai masuk dalam kategori tokoh toleran karena pernah melontarkan pernyataan "Kami tidak mengafirkan seseorang akibat dosanya dan kami tidak menafikan seseorang dari keimanannya". Para intelektual generasi awal inilah yang telah meletakkan pondasi prinsip moderatisme dan toleransi (*al-wasaṭiyyah wa tasāmuḥ*).[3]

Toleransi Dalam Filsafat Ibn Rusyd (Averroes)

Adakah filsafat toleransi dalam Islam? Sudahkah ia diterapkan pada era Ibn Rusyd (1126–1198)? Jika ada, dapatkah konsep tersebut diterapkan dalam konteks masa kini? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, diperlukan perbandingan antara definisi filsafat dan toleransi. Filsafat didefinisikan secara umum sebagai proses pemikiran yang bertujuan "membahas kebenaran" (*al-baḥts 'an ḥaqīqat*), sementara kamus-kamus bahasa mendefinisikan toleransi sebagai "sikap pemikiran dan perilaku yang berlandaskan pada penerimaan terhadap pemikiran dan perilaku orang lain, baik dalam keadaan bersepakat atau berbeda pendapat dengan kita". Intinya, toleransi adalah menghormati orang lain yang berbeda.

"Kami tidak mengkafirkan seseorang akibat dosanya dan kami tidak menafikan seseorang dari keimanannya". (Abu Ḥanīfah)

Setelah mendefinisikan filsafat dan toleransi, al-Jabri berpendapat bahwa hubungan antara dua definisi tersebut secara jelas memperlihatkan bahwa filsafat merupakan zona luas yang menerima konsep toleransi. Tujuan filsafat berupa "mencari kebenaran" tidak bermaksud memonopoli ke-

benaran. Sebab, selama seseorang mencari kebenaran, maka otomatis dia mengakui adanya beragam kemungkinan kebenaran. Filsafat adalah medan ijtihad, sedangkan toleransi diterapkan untuk menjaga hasil-hasil ijtihad. Dalam tradisi fiqih juga dikenal kaidah "semua mujtahid benar" (*kullu mujtahid muṣib*). Kaidah ini menurut al-Jabri menunjukkan bahwa *fuqaha* telah menjunjung tinggi prinsip toleransi.[4]

Meskipun toleransi dapat ditemukan akar-akarnya dalam tradisi filsafat dan teologi Islam, tidak bisa dipungkiri bahwa pada periode tertentu spirit toleransi ini tergilas oleh kecenderungan mayoritas ulama yang terkungkung oleh dogmatisme (*wutsūqiyah*), intoleransi (*al la tasāmuh*), dan fanatisme (*ta'aṣub*). Dogmatisme senantiasa mengingkari legalitas pembaharuan dan menegasikan keberagaman dengan menyuarakan slogan *ijma'* sebagai kedok. Kemudian, pedang dihunus sebagai bentuk perlawanan terhadap kelompok-kelompok yang berani melawan konsensus ulama (*ijma'*). Jika dogmatisme telah merajalela, indoktrinasi akan menggantikan pembelajaran kritis dan penelitian. Dogmatisme dan kebermazhaban yang sempit ibarat bom waktu yang bisa meledak menjadi kekerasan dan radikalisme agama, seperti yang terjadi akhir-akhir ini.

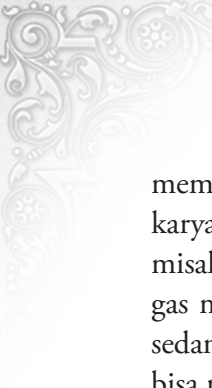
Ketiadaan toleransi dalam teologi Islam dapat dilihat dari gerak sejarah sekte-sekte Islam yang masing-masing mendaku sebagai pihak yang benar sedangkan yang lainnya sesat. Sejarah filsafat pun diwarnai oleh realitas buram di mana filsafat yang bertujuan mencari kebenaran terjerembab dalam ideologisasi yang mengandaikan adanya satu kebenaran tunggal. Ibn Rusyd menilai bahwa al-Ghazali-lah yang seharusnya bertanggung jawab atas intoleransi dalam bidang filsafat ini, sebab kritiknya terhadap filsafat Yunani dinilai tidak berangkat dari

sikap "amanat ilmiah" (Ibn Rusyd menyebutnya dengan istilah *al-'adalah al-syar'iyah*) tetapi demi tujuan ideologis. Al-Ghazali dinilai menimbang-nimbang kebenaran dalam filsafat hanya dari sudut pandang teologi Asy'ariyyah. Kritik al-Ghazali dinilai reduksionis dan subjektif yang berujung pada pengafiran terhadap para filsuf. Inilah contoh intoleransi dalam filsafat.[5]

Intoleransi dalam filsafat harus diatasi dengan cara deideologisasi filsafat. Filsafat harus dikeluarkan dari penjara ideologis dan eksklusivisme bermazhab, dengan cara membuka kembali pintu ijtihad dan menghargai perbedaan. Ibn Rusyd membuka kembali pintu ijtihad dan memecah kekakuan bermazhab. Ibn Rusyd dengan sangat inklusif dan toleran mengapresiasi ilmu-ilmu Yunani dalam persoalan ketuhanan dan kemanusiaan. Melalui fatwanya, kaum Muslimin dianjurkan mempelajari filsafat dan mengambil manfaat darinya. Tidak cukup itu saja, Ibn Rusyd menganjurkan agar kaum Muslimin memaafkan para filsuf jika mereka mengalami kesalahan dalam ijtihad. Anjuran inklusif dan toleran tersebut tecermin dalam tulisan Ibn Rusyd,

> "Wajib bagi kita mendapuk (meneliti?) apa yang pernah dikatakan oleh para pendahulu kita, tidak peduli apakah mereka seagama dengan kita atau tidak. Sesungguhnya alat yang sah dipakai untuk menyembelih (yang diibaratkan seperti metode filsafat) tidak dipandang apakah berasal dari orang seagama atau tidak. Wajib bagi kita menelitinya. Jika benar, maka kita terima. Dan jika salah, maka kita waspadai".[6]

Inklusivisme dan toleransi juga tecermin dalam pernyataan Ibn Rusyd ketika menyikapi pendapat-pendapat lawan dialognya. Ibn Rusyd mengusung nilai-nilai toleransi dalam terminologi "adil" (*al-'adl*) untuk mengkritik al-Ghazali yang dinilai tidak memaparkan dan memahami argumentasi para

filsuf Yunani dan kalangan Mu'tazilah. Ibn Rusyd berkata,

> "Di antara keadilan—seperti kata Aristoteles—adalah jika seseorang mempersilakan orang lain mengutarakan argumentasinya sebagaimana dirinya sendiri memiliki kesempatan mengutarakan argumentasi. Artinya, seseorang yang bersungguh-sungguh mencari kebenaran harus berusaha mencari argumentasi lawannya sebagaimana dia mencari argumentasi untuk dirinya sendiri. Seseorang hendaknya dapat menerima argumentasi orang lain jika argumentasi tersebut benar menurutnya. Bagi pencari kebenaran, apabila menemukan pendapat yang janggal dan tidak menemukan argumentasinya yang baik yang dapat menghilangkan kejanggalan tersebut, maka seyogianya dia tidak terburu-buru menyesatkannya."[7]

Namun, meskipun spirit toleransi terdapat dalam tradisi filsafat Islam, harus jujur diakui bahwa nomenklatur "*tolerance*" atau "*tasāmuḥ*" adalah hal yang asing dalam wacana filsafat Islam. Keasingan tersebut disebabkan oleh fakta bahwa nomenklatur *tolerance* memang muncul pertama kali dalam karya-karya para filsuf Eropa guna menyikapi pertikaian kelompok Protestan dan Katolik, yakni ketika kelompok Protestan memperjuangkan kebebasan berkeyakinan dan menuntut agar otoritas gereja tidak mengintervensi masalah keyakinan dan masalah-masalah privat terkait hubungan vertikal antara manusia dan Tuhan.[8]

> Meskipun toleransi dapat ditemukan akar-akarnya dalam tradisi filsafat dan teologi Islam, tidak bisa dipungkiri bahwa pada periode tertentu spirit toleransi ini tergilas oleh kecenderungan mayoritas ulama yang terkungkung oleh dogmatisme, intoleransi, dan fanatisme.

Kritik Toleransi Dalam Filsafat Barat

Salah satu filsuf Eropa yang

memopulerkan gagasan toleransi adalah John Locke dalam karyanya, *Letre sur la tolerance*. John Locke berupaya memisahkan otoritas negara dengan gereja. Negara hanya bertugas menjaga hak-hak warga tanpa mengurusi agama mereka, sedangkan gereja hanya menjadi lembaga agama yang tidak bisa mengintervensi keimanan seseorang.[9]

Menurut al-Jabri, yang dimaksud negara di sini adalah Inggris yang mayoritas penduduknya adalah pemeluk Protestan, sementara yang dimaksud dengan gereja di sini adalah gereja Roma. Dengan demikian, yang diuntungkan adalah negara dan kelompok mayoritas Protestan. Oleh karena itu, al-Jabri mengkritik John Locke karena dinilai mendiskriminasi minoritas Katolik yang ada di negaranya. John Locke tidak menoleransi mereka dengan alasan ketika mereka taat pada pemimpin Roma, maka hal itu akan membahayakan Inggris secara politis. Al-Jabri bahkan mengkritik John Locke yang dinilai tidak toleran kepada orang-orang ateis dengan alasan mereka akan membahayakan masyarakat dan negara.

Selain mengkritik John Locke, al-Jabri melancarkan kritiknya kepada Voltaire yang dikenal sebagai filsuf Renaissance. Voltaire adalah pembela toleransi dan kebebasan berpendapat. Sayangnya, Voltaire tidak toleran kepada orang-orang yang tidak mengikuti ajaran resmi negara. Voltaire berkata, "Pengangkatan pejabat negara harus dibatasi kepada orang-orang yang menganut agama resmi negara." Perkataan ini muncul karena Voltaire menilai bahwa agama dibutuhkan untuk mengendalikan rakyat. Al-Jabri tampaknya setuju dengan pernyataan John Herman Randall bahwa "era Renaissance Eropa sangat toleran dalam perbedaan pendapat seputar agama namun tidak toleran dalam masalah politik".[10]

Al-Jabri menyayangkan konsep toleransi Eropa yang

dinilai sarat dengan tujuan ideologis dan politis. Untuk itu, tantangan kontemporer kita adalah bagaimana caranya merekonstruksi konsep toleransi yang lebih bersifat etis ketimbang ideologis-politis. Toleransi etis adalah upaya meminimalkan hegemoni kelompok mayoritas terhadap kelompok minoritas. Toleransi etis diharapkan dapat menjadi obat mujarab bagi problem radikalisme agama dan diskriminasi terhadap kelompok minoritas. Toleransi etis harus diwujudkan dalam konteks dialog antaragama maupun intraagama, sebab pluralitas agama dan aliran-alirannya merupakan fenomena kemanusiaan yang tidak dapat diingkari.

Toleransi etis tidak hanya terbatas dalam filsafat dan agama, namun harus diperluas dalam bidang politik. Artinya, toleransi etis tidak sekadar menentang intoleransi dalam bentuk radikalisme agama yang disebabkan penerapan agama secara tekstual, tetapi juga hendak menentang intoleransi dalam bentuk radikalisme politik. Dalam bidang politik, demokratisasi membutuhkan pondasi toleransi berupa kesadaran menghormati perbedaan dan hak mengutarakan aspirasi secara bebas. Toleransi etis-demokratis berarti memberikan hak dan penghormatan kepada kelompok minoritas untuk menghadiri dan menyampaikan aspirasinya di lembaga-lembaga politik.

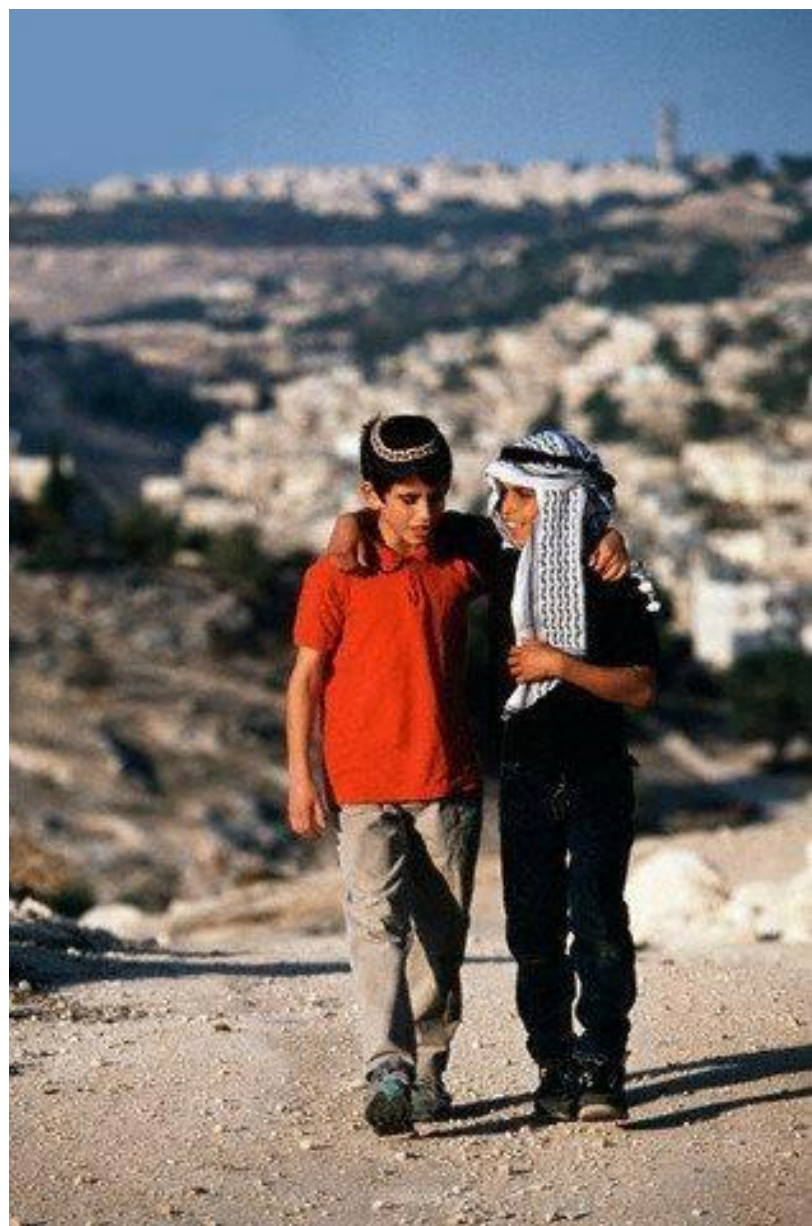
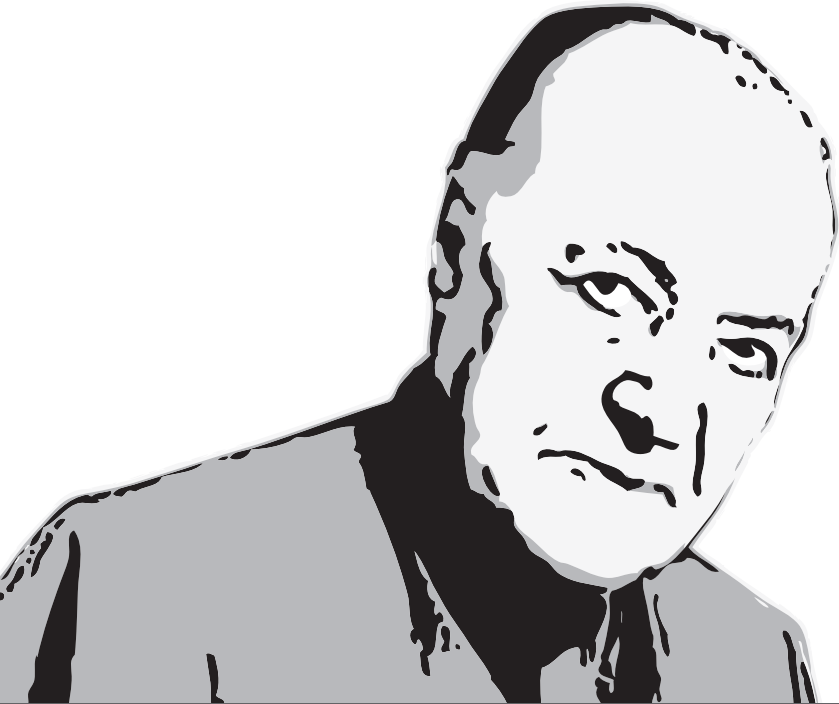
Toleransi juga harus diterapkan guna menyikapi penetrasi ideologi kapitalisme yang seakan-akan dipaksakan oleh dunia Barat kepada dunia Timur. Bagaimanapun dunia Barat harus menghormati dunia Timur dengan menjadikannya sebagai mitra peradaban yang setara dan bukan hanya sekadar objek eksploitasi. Kesetaraan ini adalah harga mati untuk mengantisipasi kemungkinan terjadinya benturan peradaban yang berakibat destruktif. Kesetaraan merupakan solusi untuk menjaga keharmonitas hubungan Barat dan Timur karena, seperti

> Di antara keadilan—seperti kata Aristoteles—adalah jika seseorang mempersilakan orang lain mengutarakan argumentasinya sebagaimana dirinya sendiri memiliki kesempatan mengutarakan argumentasi.

kata Ibn Rusyd, "Keadilan menuntut kesetaraan di antara manusia dalam hak dan kewajiban." Keadilan dan kesetaraan merupakan kunci agar tidak terjebak dalam toleransi semu seperti keterjebakan para filsuf era Renaissance, di mana mereka sangat toleran dalam masalah perbedaan pemikiran agama namun tidak toleran dalam masalah politik. Hal ini terbukti saat mereka membiarkan kolonialisme dan rasisme merajalela. Menyikapi dunia global yang dipenuhi oleh intoleransi dan despotisme ini, al-Jabri berkata,

> "Dunia yang terbangun di atas intoleransi dan kezaliman ini sangat membutuhkan keadilan dan pengakuan terhadap hak-hak pihak lain yang mempunyai ciri khas sendiri-sendiri, baik pihak lain tersebut berupa individu, minoritas kelompok agama, minoritas suku, atau negara. Tidak ada artinya meneriakkan slogan toleransi jika tidak dibarengi dengan keadilan yang berpijak dari upaya menghormati hak-hak orang lain."[11]

Uraian di atas mengantarkan kita pada kesimpulan bahwa al-Jabri telah berusaha merekonstruksi konsep toleransi sehingga muatan maknanya lebih luas. Filsafat toleransi etis yang digagas oleh al-Jabri tidak hanya sekadar toleransi antaragama dan intraagama, tetapi juga toleransi antar peradaban. Yang lebih menarik, konsep toleransi al-Jabri tidak seutuhnya membebek pada toleransi ala Barat, namun justru terinspirasi dari tradisi (*turāts*) Islam, terutama warisan intelektual Ibn Rusyd. Rekonstruksi konseptual tersebut didasarkan pada se-

buah teori yang sangat diandalkan oleh al-Jabri, yaitu "menjadikan tradisi Islam klasik relevan untuk konteks masa lalu dan konteks kekinian kita" (*ja'lu al-turāts mu'āshiran li nafsihi wa mu'āshiran lanā*). Dalam aplikasinya, teori tersebut bekerja melakukan aktualisasi spirit ajaran Ibn Rusyd agar mampu memberikan kontribusi dalam penyelesaian problem-problem kontemporer kita.[]

3 Argumen Teologis Pluralisme dan Toleransi

Perspektif Gamal al-Banna

- ✓ Apa yang melahirkan kekerasan atas nama agama dan tindakan intoleran?
- ✓ Mengapa budaya adu otot dan indoktrinasi menggantikan budaya adu argumentasi?
- ✓ Apakah inklusivisme dan pluralisme memiliki dasar teologis dalam Al-Quran dan tradisi profetik Nabi?

"Al-Quran adalah dalil terbesar yang
mengafirmasi pluralisme agama."
[Gamal al-Banna][1]

GAMAL AL-BANNA (lahir pada 15 Desember 1920) adalah seorang pemikir Islam progresif dari Mesir. Dia diakui sebagai penulis prolifik yang telah menulis lebih dari 100 buku mengenai isu-isu pluralisme agama, kebebasan berpikir, gender, sekularisme, dan lain-lain. Gamal al-Banna adalah adik bungsu Hassan al-Banna (1906-1949), pendiri gerakan Ikhwan al-Muslimin. Tidak seperti pemikiran Hassan al-Banna yang kaku, Gamal al-Banna lebih berani melakukan pembacaan kritis terhadap pemikiran ulama tradisional dan menolak beberapa hadis yang substansinya dinilai bertentangan dengan spirit keadilan, kebebasan, dan toleransi dalam Al-Quran. Andreas Meier menganggap Gamal al-Banna telah menyumbangkan interpretasi terhadap Islam yang rasionalistik, humanistik, egalitarian, feministik, anti-otoritarian, liberal, sekularistik, dan demokratik-sosialistik.[2] Bahkan, beberapa komentator menilai Gamal al-Banna sebagai Martin Luther-nya dunia Arab-Islam karena berani menggoyang kemapanan doktrin arus

utama. Dengan penafsiran rasional terhadap Islam, Gamal al-Banna ingin menjelaskan kebenaran Islam yang autentik dari pesan Al-Quran dan hadis. Pandangan-pandangannya sering berlawanan dengan kalangan Muslim reaksioner dan *fuqaha* konservatif yang telah memanipulasi Islam; dari Islam toleran menjadi Islam intoleran, dari Islam yang egaliter menjadi Islam diskriminatif, dan dari Islam humanis menjadi Islam teroris.

Proses Pencarian Islam Pluralis

Pada awalnya, Gamal al-Banna adalah aktivis gerakan Ikhwan al-Muslimin yang eksklusif. Namun, setelah melalui proses perenungan dan penelitian yang panjang akhirnya dia berubah menjadi Muslim yang inklusif dan pluralis. Sebagai penganjur pluralisme, dia merasa prihatin atas maraknya monopoli kebenaran dari kalangan eksklusif. Untuk menyikapi hal itu, dia menegaskan,

> "Al-Quran melarang masing-masing kelompok agama mengklaim sebagai umat yang paling utama seraya merendahkan kelompok agama lain. Kelompok-kelompok agama tidak boleh mengklaim dirinya adalah ahli surga sementara kelompok lain adalah ahli neraka. Klaim-klaim seperti ini sama saja dengan merampas hak Allah.[3] Sudah saatnya para dai Islam mengetahui bahwa mereka tidak dituntut mengislamkan non-Muslim. Mereka tidak berhak mengklaim bahwa selain orang Islam akan masuk neraka karena kunci-kunci surga dan neraka tidak berada di tangan mereka. Sikap seperti ini merupakan pelanggaran keras terhadap wewenang Allah. Yang dituntut dari para dai—setelah turunnya firman Allah '*Wahai orang-orang yang beriman, diri kalian adalah tanggung jawab kalian. Orang yang tersesat tidak akan membahayakan kalian ketika kalian mendapat petunjuk*' (QS Al-Mā'idah [5]: 105)—adalah sekadar menjadi saksi atas manusia (*syuhada 'ala al-nas*). Para dai hanya bertugas memperkenalkan Islam kepada mereka kemudian membiarkan mereka menentukan keyakinan mereka sendiri".[4]

Gamal al-Banna mengkritik kalangan eksklusif yang mengaveling surga dan dia lebih setuju dengan pendapat Syaikh 'Abd al-Mut'al al-Sha'idi, salah satu pembaharu fiqih al-Azhar, yang menyatakan bahwa bisa jadi non-Muslim masuk surga. Pada tahun 40-an, Syaikh 'Abd al-Mut'al menulis buku berjudul *Ḥuriyyah al-Fikr fī al-Islām* (Kebebasan Berpikir dalam Islam). Dalam buku tersebut, dia mengutip pendapat ulama salaf, antara lain al-Jāḥizh (w. 255 H) dan al-Anbari (w. 328 H) yang menyatakan bahwa yang masuk neraka hanyalah kafir yang membangkang setelah mengetahui tentang Islam secara benar. Namun, non-Muslim yang tidak memeluk Islam akibat menerima informasi yang salah tentang Islam yang terstigmatisasi dengan citra buruk dan menakutkan (misalnya seperti stigma yang berkembang di Eropa sejak abad pertengahan bahwa Islam adalah agama pedang dan kekerasan), maka mereka tak bisa disebut kafir. Mereka bisa jadi akan mendapat ampunan dari Allah karena mereka tidak mendengar informasi tentang Islam secara benar. Selain itu, non-Muslim yang telah bersungguh-sungguh mempelajari Islam kemudian meninggal dunia sebelum sempat masuk Islam juga akan mendapat ampunan dari Allah.[5]

Al-Quran melarang masing-masing kelompok agama mengklaim sebagai umat yang paling utama seraya merendahkan kelompok agama lain. Kelompok-kelompok agama tidak boleh mengklaim dirinya adalah ahli surga sementara kelompok lain adalah ahli neraka. Klaim-klaim seperti ini sama saja dengan merampas hak Allah.

Gamal al-Banna juga mengkritik *fuqaha* radikal yang mewajibkan memerangi non-Muslim atas kekafiran mereka. *Fuqaha* radikal yang suka menebarkan teologi ke-

bencian menyatakan bahwa perang harus dilancarkan kepada orang-orang kafir hingga mereka mau masuk Islam atau membayar pajak. Pandangan radikal ini tentu bertentangan dengan spirit kebebasan agama yang diusung oleh Islam melalui pesan Al-Quran "*Tidak ada paksaan dalam agama*" (QS Al-Baqarah [2]: 256). Bagi Gamal, semua ayat perang dalam Al-Quran jelas-jelas menegaskan bahwa perang dilegalkan dalam Islam hanya dalam rangka mempertahankan diri ketika kaum Muslimin terancam jiwa dan kebebasan beragamanya. Intinya, perang dalam Islam hanya diagendakan untuk tujuan defensif dan bukan bertujuan ofensif memerangi kekafiran.[6]

Inklusivisme pemikiran Gamal al-Banna menganjurkan agar kaum Muslimin tidak merendahkan kelompok lain karena belum tentu kaum Muslimin lebih baik dibandingkan non-Muslim. Gamal al-Banna rupanya setuju dengan slogan yang cukup populer bahwa "Kami menemukan Islam di Barat dan kami menemukan kaum Muslimin di Timur". Pasalnya, Gamal al-Banna menilai bahwa di negara-negara Eropa, orang-orang bekerja dengan sungguh-sungguh, jujur, menepati janji, profesional, dan beretika. Hal ini berbeda dengan di dunia Islam, di mana banyak pemimpinnya yang melakukan kebohongan publik, penyelewengan kekuasaan, penindasan, dan pengekangan terhadap kebebasan. Mencermati fenomena seperti ini Gamal al-Banna menyatakan, "Atas dasar hal ini, maka bisa jadi masyarakat Eropa lebih dekat dengan Allah dan idealisme Islam dibandingkan masyarakat yang mengaku sebagai pemeluk Islam."[7]

Argumentasi Pluralisme dan Toleransi

Gamal al-Banna membangun konsep pluralisme di atas argumen teologis bahwa tauhid artinya adalah hanya Allah yang

tunggal. Segala sesuatu selain Allah pasti beragam. Alam semesta, elemen-elemen masyarakat, dan ajaran agama sangat beragam. Tetapi Allah hanya satu. Dengan demikian, barang siapa mengakui ke-Esa-an Allah, maka dia harus mengakui pula keberagaman entitas selain Allah, tidak terkecuali keberagaman agama. Inilah tauhid yang murni. Argumentasi teologis ini diperkuat oleh prinsip bahwa Al-Quran adalah kitab pluralis yang mengajarkan keberagaman. QS Al-Baqarah [2]: 256 dengan tegas menyatakan bahwa tidak ada paksaan dalam agama, dan QS Al-Kahfi [18]: 29 menegaskan kebebasan berkeyakinan; "*Barang siapa ingin beriman maka berimanlah dan barang siapa ingin tak beriman maka kafirlah.*" Spirit pluralis tersebut diperkukuh oleh semangat Piagam Madinah yang dicanangkan oleh Rasulullah Saw. guna membangun masyarakat yang plural, yang di dalamnya kaum Anshar, Muhajirin, dan para pemeluk Yahudi disatukan dalam satu komunitas (*ummat wāḥidah*). Kaum Muslimin dan para pemeluk Yahudi berhak menjalankan keyakinan masing-masing tanpa ada diskriminasi dan bahu-membahu dalam menghadapi ancaman dari luar.

Kebebasan beragama tanpa diskriminasi dikukuhkan oleh QS Al-Mā'idah [5]: 43 yang memberi kesempatan kepada pemeluk Yahudi untuk menjalankan ajaran-ajaran Taurat, sebagaimana QS Al-Mā'idah [5]: 47 mempersilakan para pemeluk Kristen menjalankan ajaran dalam Injil. Hal tersebut karena pluralisme agama merupakan keniscayaan sebagaimana yang dinyatakan dalam firman Allah: "*Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat.*" (QS Hūd [11]: 119). Allah kemudian memberikan aturan dan jalan yang terang kepada masing-masing umat beragama. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya umat manusia akan dijadikan-Nya satu umat

saja. Namun, Allah hendak menguji umat manusia terhadap pemberian-Nya, maka umat manusia diperintahkan berlomba-lomba dalam berbuat kebajikan (QS Al-Mā'idah [5]: 48). Dalam konteks berlomba-lomba mengerjakan kebajikan, "*Orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.*" (QS Al-Baqarah [2]: 62).[8]

QS Al-Baqarah [2]: 62 sangat jelas mendukung pluralisme agama. Ayat tersebut menyatakan bahwa semua golongan agama akan selamat apabila mereka beriman kepada Allah, hari akhir, dan beramal saleh. Rasyid Ridha, penafsir modernis penerus Abduh, mengomentari ayat tersebut secara inklusif,

> "Ayat ini berarti bahwa hukum Allah adalah adil dan egaliter. Allah memperlakukan semua pemeluk agama secara sama sesuai sunnah-Nya; tidak berpihak pada satu kelompok dan menzalimi kelompok yang lain. Ketetapan Allah adalah memberi pahala kepada mereka sesuai dengan janji-Nya melalui para rasul. Tidak ada persoalan apabila dalam ayat ini tidak disyaratkan iman kepada Nabi Muhammad Saw., sebab ayat ini menjelaskan perlakuan Allah terhadap setiap umat yang memercayai nabi dan wahyunya masing-masing, yang mengira bahwa kebahagiaan pada hari akhir akan diperoleh hanya karena mereka Muslim, Yahudi, Nasrani, atau Shabiah. Padahal, Allah berfirman bahwa keselamatan bukan karena kelompok keagamaan (*jinsiyyah al-diniyyah*). Namun, keselamatan dapat dicapai dengan iman yang benar yang menguasai jiwa dan dengan beramal yang memperbaiki manusia. Oleh karena itu, tertolaklah anggapan bahwa keputusan Allah bergantung pada angan-angan orang Islam dan Ahli al-Kitab. Sudah ditetapkan bahwa keputusan Allah bergantung pada amal baik dan iman yang benar.

> Ibn Jarīr al-Ṭabari (w. 310 H) dan Ibn Abī Ḥātim (w. 327 H) telah mengeluarkan sebuah hadis dari al-Suddi (w. 245 H). Dia berkata: "Orang Islam, Yahudi, dan Nasrani bertemu. Orang Yahudi berkata kepada orang Islam bahwa 'Kami lebih baik dari kalian karena agama kami sebelum agama kalian, kitab kami sebelum kitab kalian, nabi kami sebelum nabi kalian, dan kami mengikuti agama Ibrahim. Tidak akan masuk surga kecuali orang Yahudi'. Orang-orang Nasrani juga berkata seperti ini kepada umat Islam. Lalu orang-orang Islam berkata bahwa 'Kitab kami setelah kitab kalian, Nabi kami setelah Nabi kalian, dan agama kami setelah agama kalian. Kalian diperintahkan mengikuti kami dan meninggalkan perkara (agama) kalian. Maka, kami lebih baik daripada kalian. Kami mengikuti agama Ibrahim, Ismail, dan Ishaq. Tidak akan masuk surga kecuali orang yang mengikuti agama kami'. Allah menolak perkataan-perkataan mereka dan menurunkan ayat *Bukanlah angan-angan kamu dan bukan juga angan-angan Ahli Kitab*.' Hal yang sama juga diriwayatkan dari Masruq (w. 63 H) dan Qatadah (w. 54 H)".[9]

Komentar Rasyid Ridha sangat jelas menegaskan bahwa kaum Muslimin tidak boleh mengaveling surga seraya menganggap pemeluk Yahudi dan Kristen sebagai ahli neraka, sebab kunci keselamatan bukanlah berupa status Muslim yang disandangnya. Keselamatan hanya dapat diperoleh dengan iman kepada Allah, hari akhir, dan amal yang baik. QS Al-Baqarah [2]: 62 juga dikomentari secara inklusif oleh Sayyid Husain Fadhlullah,

> "Makna ayat ini sangat jelas. Ayat ini menegaskan bahwa keselamatan pada hari akhir akan dicapai oleh semua kelompok agama yang berbeda-beda dalam pemikiran dan pandangan agamanya berkenaan dengan akidah dan kehidupan dengan syarat: memenuhi kaidah iman kepada Allah, hari akhir, dan beramal saleh."[10]

Namun, kalangan eksklusif menyatakan bahwa QS Al-Baqarah [2]: 62 telah dihapus oleh firman Allah "*Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam.*" (QS Āli 'Imrān [3]: 19), dan "*Barang siapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) dari padanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi.*" (QS Āli 'Imrān [3]: 85). Menurut kalangan inklusif, pandangan kalangan eksklusif tersebut harus ditinjau ulang. Kalangan inklusif menilai bahwa QS Al-Baqarah [2]: 62 tidaklah bertentangan dengan QS Al-Nisā' [3]: 19 & 85, sebab kata "Islam" yang dimaksud dalam konteks ini adalah Islam dalam arti umum yang mencakup semua risalah langit, bukan Islam dalam arti khusus yakni Islam yang dibawa oleh Muhammad Saw. Semua agama langit pada dasarnya disebut oleh Al-Quran sebagai agama Islam seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]:131-132.[11] Lalu bagaimana nasib agama-agama yang berkembang di Cina, India, dan Jepang? Gamal al-Banna menjawab,

> "Kita tidak tahu secara pasti apakah Allah telah mengutus seorang utusan ke Cina, India, dan Jepang atau belum. Tetapi, kita tahu secara yakin bahwa Allah Swt. telah berfirman "*Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul.*" (QS Al-Isrā' [17]: 15). Dengan demikian, kita tidak boleh gegabah memvonis pemeluk Buddha, Hindu, dan Konfusius sebagai umat yang masuk neraka."[12]

Masalah Kemurtadan (Apostasi)

Spirit Islam inklusif dan pluralis yang diusung oleh Gamal al-Banna seakan-akan bertentangan dengan hadis "*Barang siapa berganti agama maka bunuhlah*" (*man baddala dīnahu faqtulūhu*). Hadis ini secara eksplisit berbenturan dengan semangat kebebasan agama yang terkandung dalam ayat "*Tidak ada paksaan dalam beragama*" (QS Al-Baqarah [2]: 256).

Menyikapi hal ini, Gamal al-Banna menilai bahwa dalam Al-Quran tidak ada hukuman duniawi dalam kasus *murtad* (apostasi). QS Al-Baqarah [2]: 108, QS Al-Baqarah [2]: 217, QS Āli 'Imrān [3]: 90, QS Al-Nisā' [4]: 137, QS Al-Mā'idah [5]: 54, QS Al-Taubah [9]: 74, QS Al-Naḥl [16]: 106, dan QS Muḥammad [47]: 25 adalah ayat-ayat yang membahas kasus apostasi namun tidak mengandung keterangan tentang ancaman hukuman mati. Ayat-ayat ini bahkan mengindikasikan bahwa keimanan dan kekafiran adalah masalah yang bersifat privat dan bukan masalah publik yang menuntut penanganan dari undang-undang negara. Barang siapa memilih iman, maka itu akan bermanfaat baginya dan barang siapa memilik kafir, maka urusannya kembali kepada Tuhan. Para rasul dan dai-dai hanya memiliki tugas menyampaikan ajaran Islam dan tak punya otoritas untuk memaksakan keyakinannya kepada orang lain.

Selain itu, hadis hukuman mati dalam kasus apostasi juga bertentangan dengan fakta sejarah di mana Nabi tidak pernah membunuh orang-orang yang murtad seperti Ḥārits bin Suwayd al-Anshāri yang pindah dari Madinah ke Makkah, 'Ubaydillah bin Jaḥsy yang memeluk Kristen dan berpindah ke Etiopia, dan puluhan orang murtad lainnya. Jika pun Nabi memerintahkan memerangi Qays bin Hababah, Urnayain, Ibn Khathal, dan Ibn Abi Sarah, maka hal itu bukan semata-mata karena kemurtadan mereka namun lebih disebabkan oleh faktor politis di mana mereka memerangi dan menjarah harta kaum Muslimin. Gamal al-Banna menambahkan bahwa kebijakan Abu Bakar memerangi kelompok murtad bukan disebabkan oleh kemurtadan mereka, namun lebih ditengarai oleh perlawanan mereka terhadap kepemimpinan Abu Bakar.

Dari fakta sejarah ini dapat dipahami bahwa tidak ada hu-

kuman duniawi bagi orang-orang murtad kecuali jika mereka memerangi kaum Muslimin atau melawan penguasa. Artinya, hukuman yang dijatuhkan dalam kasus apostasi disebabkan oleh faktor politis dan bukan teologis. Konklusi ini diperkuat oleh hadis riwayat Ibn Mas'ud (w. 32 H) dan 'Aisyah (w. 57 H) yang menyatakan bahwa orang murtad boleh dibunuh jika ia keluar dari kelompok Muslimin dan memerangi Rasulullah Saw. (*rajulun yakhruju min al-Islām fa yuharibullaha 'azza wa jalla wa Rasulahu fayuqtalu*).[13]

Perang dalam Islam hanya diagendakan untuk tujuan defensif dan bukan bertujuan ofensif memerangi kekafiran.

Apabila Al-Quran dan Nabi tidak menjatuhkan hukuman mati dalam kasus kemurtadan, lalu dari manakah munculnya gagasan membunuh orang murtad (*qatl al-murtad*)? Gamal al-Banna menjawab bahwa hukuman bagi orang murtad hanyalah "produk fiqih" (*shana'ah fiqhiyyah*) yang muncul pada akhir periode Dinasti Umayyah dan awal Dinasti 'Abbasiyah. Gagasan itu dirumuskan guna menjaga kewibawaan Islam ketika negara berhadapan dengan kekuatan politik eksternal dan ketika perbedaan antargolongan mengancam persatuan umat Islam. Dalam situasi sosio-politik seperti itu, *fuqaha* yang eksklusif merasa terpanggil membentengi kewibawaan agama dengan cara merumuskan pakem agama yang tidak boleh dilanggar oleh siapa pun. Barang siapa yang melanggarnya dan berani mempersoalkannya akan dituduh kafir dan halal darahnya. Pakem agama tersebut dalam literatur fiqih disebut dengan istilah "*ma'lūm min al-dīn bi dharūrah*" (kebenaran-

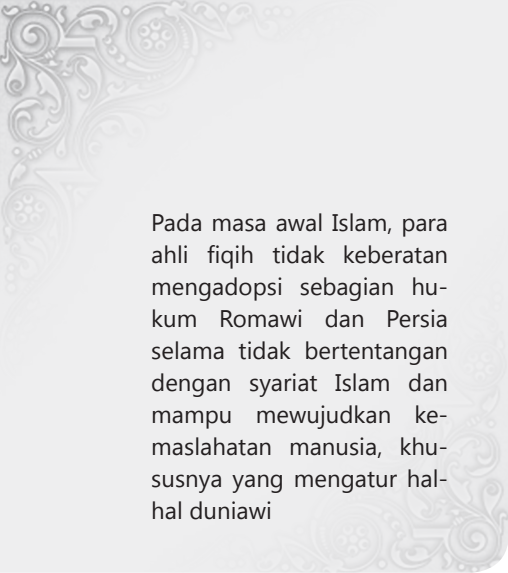
kebenaran agama yang absolut menurut otoritas resmi).[14]

Pandangan-pandangan *fuqaha* eksklusif tersebut dinilai oleh Gamal al-Banna telah keluar dari ajaran fundamental Islam yang mengajarkan spirit kebebasan beragama dan berpikir. Kebebasan berpikir dan berakidah harus dijunjung tinggi agar keragaman dapat dipelihara secara baik. Gamal al-Banna mengajak kita semua merayakan pluralisme dan perbedaan pendapat yang dinilainya sebagai bagian tak terpisahkan dalam struktur sosial, sebab masyarakat—yang terdiri dari banyak individu—tidak dapat eksis tanpa adanya keragaman. Keragaman seyogianya dijadikan sarana untuk saling melengkapi kekurangan masing-masing kelompok dan jangan sampai menjadi pemicu permusuhan dan kekerasan. Hargailah keragaman![]

4 Fundamentalisme Positif Versus Fundamentalisme Negatif

Perspektif Hassan Hanafi

- ✓ Mengapa kekerasan dan sikap intoleran sering dilakukan oleh sebagian kaum Muslimin, padahal Islam pada dasarnya adalah agama perdamaian?
- ✓ Benarkah intoleransi disebabkan oleh fundamentalisme?
- ✓ Apakah fundamentalisme Islam itu? Faktor apa saja yang melecut kemunculannya dan bagaimana solusinya?
- ✓ Betulkah fundamentalisme memiliki aspek-aspek positif dan negatif?

"Fundamentalisme Islam tidak serta-merta dapat didefinisikan sebagai gerakan berjenggot, berjubah, dan bercadar yang getol menuntut penerapan syariat dan pendirian negara Islam."
[Hassan Hanafi][1]

HASSAN HANAFI (l. 1935) adalah profesor dan ketua Departemen Filsafat di Universitas Kairo. Pada masa mudanya, dia sempat bergabung dengan para aktivis gerakan fundamentalis Ikhwan al-Muslimin. Dia bahkan secara terang-terangan pernah mengaku sebagai "anak dari fundamentalisme Islam" sehingga kelompok kiri-progresif menuduhnya sebagai ikhwani-fundamentalis. Sebaliknya, kelompok kanan-konservatif menuduhnya sebagai komunis. Namun, Hassan Hanafi pada dasarnya lebih suka menyebut dirinya sebagai pemikir revolusioner (*al-mufakkir al-tsauri*). Sebutan ini bukan hanya omong kosong karena karya-karyanya memang diproyeksikan guna membangun konsep Islam revolusioner. Di antara isu-isu yang dikaji dalam karya-karyanya adalah fenomena fundamentalisme dan konservatisme agama yang akhir-akhir ini semakin mewarnai dunia Islam.

Definisi Fundamentalisme

Fundamentalisme Islam merupakan istilah yang sangat populer di Barat untuk mengidentifikasi kebangkitan dan reformasi Islam. Namun, sejatinya istilah tersebut tidak dapat merepresentasikan gerakan politik tertentu dalam sejarah Islam. Terjemah bahasa Arab untuk istilah "fundamentalisme" secara harfiah adalah "*uṣūliyyah*" yang bermakna: dasar-dasar dalam *uṣūl fiqh* dan *uṣūl al-dīn*. Meskipun secara harfiah istilah "*uṣūliyyah*" tidak dapat mewakili sebuah gerakan politik dan keagamaan tertentu, tetap saja istilah fundamentalisme Islam sering diidentikkan dengan gerakan revivalisme yang mengusung jargon *ni'ma al-salaf wa bi'sa al-khalaf* (sebaik-baiknya generasi adalah generasi pendahulu, sedangkan sejelek-jeleknya generasi adalah generasi belakangan). Revivalisme adalah gerakan yang ditopang oleh romantisme kejayaan masa lalu dan mengidolakan ajaran-ajaran klasik yang diwariskan oleh generasi pendahulu.

Dalam sejarahnya, gerbong revivalisme telah dipromotori oleh Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H), Ibn Taimiyah (w. 728 H), Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H), Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (w. 1206 H), al-Syaukani (w. 250 H), tarekat al-Mahdiyah, dan tarekat al-Sanusiyah. Pada era modern, revivalisme kembali disuarakan oleh para reformis sekaliber Jamāluddin al-Afghāni (w. 1879), Muhammad 'Abduh (w. 1905), Rāsyīd Ridha (w. 1935), al-Kawākibi (w. 1902), Ibn Badīs (1940), Basyīr al-Ibrāhimi (w. 1965), Abd al-Qādir al-Jazāiri (w. 1883), Ṭāhir bin 'Asyūr (w. 1973), dan lain-lain.

Melihat deretan tokoh-tokoh tersebut, Hassan Hanafi menilai bahwa fundamentalisme dan revivalisme bukanlah semata-mata gerakan konservatif, regresif, dan antimodernitas, sebab di antara tokoh-tokoh tersebut terdapat pemikir-

Pada masa awal Islam, para ahli fiqih tidak keberatan mengadopsi sebagian hukum Romawi dan Persia selama tidak bertentangan dengan syariat Islam dan mampu mewujudkan kemaslahatan manusia, khususnya yang mengatur hal-hal duniawi

pemikir modern tercerahkan yang menyokong pandangan-pandangan progresif dan modern bagi kebangkitan kembali Islam. Di antara mereka, banyak yang mengajak umat Islam mengapresiasi nilai-nilai kebebasan dan sistem demokrasi sembari menolak fanatisme dan eksklusivisme. Mereka adalah para pemikir bebas, rasional, memiliki kapasitas intelektual yang luas, terbuka terhadap peradaban modern, berani menghadapi tantangan kontemporer, dan produktif menulis seputar toleransi dan isu-isu lainnya.

Hassan Hanafi menggarisbawahi bahwa fundamentalisme tidak senantiasa identik dengan gerakan regresif yang menggunakan cara-cara kekerasan untuk menggulingkan sistem sekuler. Fundamentalisme setidak-tidaknya juga merepresentasikan para tokoh yang mengampanyekan kesadaran agama, kesadaran politik, dan nasionalisme melalui cara-cara yang santun seperti pendidikan agama yang bermutu. Fundamentalisme identik dengan gerakan yang terinspirasi oleh nilai-nilai tradisi yang luhur dan tidak segan-segan melawan imperialisme dan kolonialisme seperti yang terjadi di Sudan, Libya, Mesir, Tunisia, Aljazair, Maroko, dan Palestina.

Faktor Munculnya Fundamentalisme Islam Modern

Fundamentalisme Islam memang merupakan fenomena yang pada dekade terakhir ini semakin tampak ke permukaan, namun sejatinya ia merupakan fenomena yang mempunyai akar

sejarah panjang dalam kebudayaan Islam. Pada era modern, kemunculan kembali fundamentalisme tidak lain sebagai respons atas keterbelakangan dunia Islam. Mereka bertanya-tanya mengapa kaum Muslimin terbelakang sementara Barat maju (*limādza taakhara al-muslimūn wa taqaddama al-gharbiyyūn*)? Jawaban atas pertanyaan tersebut adalah karena umat Islam kehilangan identitas dan, oleh sebab itu, solusinya adalah keharusan menerapkan kembali ajaran-ajaran autentik (*al-ashālah*) yang diwariskan ulama salaf.[2]

Pemicu lain bagi kemunculan kembali fundamentalisme Islam di era modern adalah kegagalan ideologi-ideologi yang diterapkan demi tujuan modernisasi dunia Islam. Memang ideologi-ideologi modern mengambil peran penting dalam kemajuan ekonomi dan peningkatan produksi, namun di sisi lain mengakibatkan dekadensi moral. Ideologi-ideologi modern yang gagal, yang dituding oleh Hassan Hanafi ikut bertanggung jawab bagi kemunculan fundamentalisme, adalah liberalisme Barat. Sebelum revolusi Arab, liberalisme Barat yang diterapkan di Mesir memang telah menimbulkan dampak positif di sektor ekonomi (munculnya bank-bank nasional dan industri) dan politik (lahirnya politik liberal dan kebebasan berekspresi). Sayangnya, semua itu berakhir dengan kebijakan pemerintah yang menggunakan kekuatan otoriter untuk mengintervensi masalah internal partai-partai dan parlemen, bahkan tidak segan-segan membunuh tokoh-tokoh oposisi. Dalam situasi krisis politik yang sangat akut tersebut, Islam menjadi satu-satunya ideologi yang diyakini oleh kalangan fundamentalis mampu menggalang perlawanan terhadap ketidakadilan.

Sosialisme juga gagal melakukan modernisasi masyarakat Muslim. Sosialisme hanya menaruh perhatian pada nilai-nilai sekuler tanpa memiliki efek yang positif bagi perilaku ma-

syarakat. Sosialisme Arab terjebak pada slogan-slogan kosong sehingga selalu ada kesenjangan antara slogan dan realitas. Pada tataran teoritis, sosialisme menyerukan kebebasan; namun pada tataran praksis, ia justru memamerkan otoritarianisme. Sosialisme dalam teorinya menawarkan kesejahteraan yang merata; namun, dalam kenyataannya justru hanya menguntungkan kalangan elite. Sosialisme menjanjikan persatuan Arab, tetapi kenyataannya tidak pernah sesuai dengan yang diharapkan; dunia Arab malah semakin tercerai-berai. Kesenjangan antara diskursus dan realitas inilah yang menyebabkan masyarakat Arab mencurigai ideologi sosialis.

Kelompok-kelompok fundamentalis-konservatif akhirnya muncul dengan mengusung tradisi agama guna mendiskreditkan kelompok Marxis, demokrat, dan Muslim revolusioner. Agama pun dipolitisasi untuk melawan kelompok lain dan penguasa. Pada saat yang bersamaan, fanatisme agama menjadi praktik yang lazim dalam kehidupan sehari-hari dalam bentuk aktivitas-aktivitas simbolis.[3]

Kegagalan Marxisme ketika berpartisipasi dalam perjuangan politik di dunia Islam ikut melecut munculnya fundamentalisme Islam. Marxisme, diakui atau tidak, telah memberikan kontribusi dalam sektor industrialisasi dan gerakan pembebasan beberapa negara Muslim dari kolonialisme. Namun, marxisme memiliki keterbatasan-keterbatasan: ia dinilai tidak bisa menyentuh hati masyarakat dan telanjur diaplikasikan secara literal tanpa proses adaptasi dengan kondisi partikular masyarakat Muslim. Dialektika materialis-historis hanya menjadi diskursus kalangan elite yang tidak mampu membumi di level bawah. Perjuangan kelas proletar, kritik terhadap agama sebagai candu masyarakat, kediktatoran kaum proletar, dan prioritas infrastruktur ketimbang supra-struktur hanya menjadi

slogan. Akibatnya, terjadi krisis kepercayaan terhadap marxisme yang berujung pada tuduhan-tuduhan ateis kepada para penganutnya. Selain itu, marxisme sebagai ideologi ilmiah dinilai tidak cocok bagi dunia Islam yang masyarakatnya lebih dihegemoni oleh mistisisme yang bergerak melalui citra, simbol, dan cerita mistis.

Kolonialisme dan imperialisme dituding ikut menjadi faktor eksternal bagi kemunculan kembali fundamentalisme Islam di dunia modern. Kalangan Muslim yang merasa terancam oleh ekspansi militer asing merasa perlu melakukan perlawanan dengan modal spirit perjuangan yang diambil dari tradisi. Di sisi lain, kegagalan Islam ritualistik merupakan faktor internal munculnya fundamentalisme Islam. Kaum fundamentalis merasa geram melihat Muslim ritualis yang tidak segan-segan menyalahgunakan agama untuk menjustifikasi eksploitasi, despotisme, dan tindakan-tindakan ilegal seperti yang terjadi di Saudi Arabia. Tidak cukup itu saja, kaum ritualis bahkan mereduksi Islam hanya sebagai agama ibadah tanpa memiliki peran sosial, politik, dan ekonomi. Sebagai respons terhadap Islam ritualis, kaum fundamentalis modern menyuarakan slogan *Islām kāffah* yang hendak menegaskan bahwa Islam memiliki sistem yang lengkap, baik dalam bidang ibadah maupun politik.[4]

Aspek Positif dan Negatif Fundamentalisme

Sebagai sebuah ideologi, fundamentalisme Islam dipandang oleh Hassan Hanafi mempunyai sisi positif dan negatif. Sisi positifnya antara lain: *Pertama*, berkaitan erat dengan gerakan perlawanan terhadap imperialisme; *kedua*, dakwahnya mampu menyentuh kalangan pedagang, petani, dan pelajar; *ketiga*, struktur organisasinya dapat bekerja secara efektif; *keempat*,

Fundamentalisme modern membawa pencerahan pemikiran dan modernitas... berupaya kembali kepada ajaran-ajaran autentik Islam seraya secara inklusif mengapresiasi modernitas Barat. Hal ini bertolak belakang dengan fundamentalisme eksklusif-radikal yang menutup diri dari semua hal yang berbau Barat.

tolong-menolong antar-anggota; *kelima*, memiliki semangat patriotisme dalam perang membela Palestina; *keenam*, terbuka dalam menerima pengalaman dari peradaban lain tanpa harus mengorbankan autentisitas tradisinya sendiri; *ketujuh*, memiliki program-program untuk mewujudkan keadilan sosial, kesetaraan, kebebasan, kesatuan, kedamaian, dan independen dari intervensi asing.

Sedangkan sisi negatif fundamentalisme Islam antara lain adalah: *Pertama*, lebih cenderung dogmatis ketimbang rasionalis. Kaum fundamentalis lebih mendahulukan iman daripada akal, sementara iman merupakan wilayah yang tidak dapat diperdebatkan, sehingga fundamentalisme sangat lekat dengan fanatisme dan tidak dialogis. *Kedua*, dihegemoni oleh konsep kedaulatan Tuhan (*ḥakimiyyah lillāh*). Konsep ini sangat memengaruhi corak fundamentalisme Islam sejak Sayyid Quṭb menulis buku *Ma'ālim fī Ṭariq.*

Ketiga, berambisi menegakkan negara Islam dan menerapkan syariat Islam demi tujuan mematuhi perintah Tuhan tanpa melihat kemaslahatan umum yang tidak lain merupakan spirit hukum Islam. Kaum fundamentalis sangat menggebu-gebu mewujudkan ambisi tersebut tanpa melihat efek negatif yang akan ditimbulkan oleh penerapan syariat dan pendirian negara Islam secara radikal. Bahkan, tidak jarang ambisi tersebut dinodai dengan sikap-sikap emosional mereka sendiri yang pada akhirnya mengakibatkan ketakutan masyarakat. Kaum funda-

mentalis lebih suka menyuguhkan Islam dalam bentuk hukum-hukum haram daripada hukum-hukum boleh dan cenderung menuntut kewajiban dari masyarakat daripada memberikan hak-hak kepada mereka. Masyarakat pun akhirnya muak menyaksikan anomali dan absurditas tersebut.

Keempat, terburu-buru melakukan perubahan sosial dengan cara kekerasan untuk menggulingkan pemerintahan tanpa mau bersabar menunggu proses secara gradual. *Kelima*, terperangkap dalam paradigma holistik yang mengajukan dua alternatif: antara berislam secara *kāffah* yang mencakup sistem politik atau menjadi kafir akibat mengamalkan Islam yang parsial. Paradigma ini menolak sekularisme secara total dan meyakini negara Islam sebagai satu-satunya pilihan yang Islami. *Keenam*, doktrin-doktrin fundamentalis telah mengakibatkan para anggotanya menentang sistem dan undang-undang sehingga mengganggu stabilitas keamanan. Banyak aktivis Islam fundamentalis yang awalnya adalah para dai kemudian berubah menjadi teroris demi sebuah ideologi. *Ketujuh*, kelompok-kelompok fundamentalis terjebak dalam eksklusivisme dan para anggotanya didoktrin untuk taat secara mutlak kepada para pemimpinnya.[5]

Dari Fundamentalisme ke Radikalisme

Hassan Hanafi sangat menyayangkan sebuah kenyataan pahit di mana fundamentalisme Islam pada akhirnya mengambil bentuk yang ekstrem dan radikal yang ditandai dengan munculnya Jamaah Jihadi. Inti pemikiran Jamaah Jihadi adalah teologi "*ḥākimiyah*" dan jihad. Teologi *ḥākimiyah* adalah keyakinan bahwa kedaulatan hanya di tangan Allah. Dengan demikian, hukum positif adalah sistem kafir dan oleh karena itu harus diganti dengan hukum Allah. Teologi *ḥākimiyah* modern mu-

lai berkembang sejak era Sayyid Quṭb (w. 1966) dan kemudian dianut oleh ulama-aktivis radikal Mesir seperti Muhammad 'Abd al-Salam Farag, Syaikh Abd al-Hamid Kisyik, Syaikh Yusuf Badri, Syaikh 'Abd al-Rasyid Saqar, Syaikh al-Mahalawi, Syaikh Adam Shalih, Syaikh Thaha Samawi, dan lain-lain.

Semua anggota Jamaah Jihadi menganut teologi *ḥākimiyah*, baik anggota yang memilih cara-cara kekerasan atau nasihat. 'Umar Abd al-Rahman tidak setuju dengan cara-cara kekerasan, namun dia tetap menyetujui pokok pemikiran *ḥākimiyah*. Bagi kelompok prokekerasan, teologi *ḥākimiyah* tidak hanya melegitimasi pengafiran terhadap sistem pemerintahan demokrasi, tetapi juga melegitimasi tindakan-tindakan anarkis dalam rangka mengudeta pemerintahan dengan cara membunuh pemimpin dan menjarah uang negara.

Kaum fundamentalis berusaha mencari justifikasi dari khazanah Islam klasik (*turāts*) untuk melegitimasi perang melawan sistem sekuler yang dianggap kafir. Mereka pun menemukan fatwa-fatwa Ibn Taymiyah terkait masalah tentara Mongol yang berhasil masuk ke Syam pada 3 Ramadhan 702 H. Setelah Mongol berkuasa, hukum Islam diganti dengan kompilasi hukum yang diambil dari syariat Yahudi, Kristen, Islam, dan hukum pagan. Dalam situasi seperti itu, Ibn Taymiyah mengeluarkan fatwa tentang kewajiban memerangi para pemimpin Mongol yang dicap kafir. Hassan Hanafi mengkritik padangan fundamentalis ini melalui pernyataannya,

> "Ketika tradisi fiqih hidup di hati para Jamaah, maka ia telah menjadi subjek dan objek secara bersamaan. Jamaah tidak butuh menganalisis masa kini sehingga menemukan kemungkinan atau ketidakmungkinan menganalogikan masa kini dengan masa lampau. Sebenarnya, undang-undang hukum positif tidak semuanya kafir karena ada keselarasan dengan syariat Islam dalam konsep kemaslahatan. Pada masa awal Islam,

para ahli fiqih tidak keberatan mengadopsi sebagian hukum Romawi dan Persia selama tidak bertentangan dengan syariat Islam dan mampu mewujudkan kemaslahatan manusia, khususnya yang mengatur hal-hal duniawi seperti pertanian dan administrasi. Bahkan, para ahli fiqih tidak segan-segan mengadopsi sebagian tradisi dan budaya Mesir. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa pemikiran Jamaah Jihadi adalah pemikiran teoretis yang tidak realistis. Mereka menghukumi sesuatu dengan hukum kaku tanpa menganalisis problem partikular dan tanpa membahas ratio-legisnya."[6]

Fundamentalisme Islam telah bergeser ke arah radikalisme. Fundamentalisme Islam memiliki akar-akar ideologis dari pemikiran klasik Ibn Taimiyah (w. 728 H), Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H), al-Shan'ani (w. 1182 H), Ibn Ḥajar al-'Asqalāni (w. 852 H), Ibn Qudamah (w. 629), dan beberapa ulama tafsir. Sedangkan tokoh-tokoh modern yang memengaruhi fundamentalisme Islam antara lain adalah Abul A'la al-Maududi (w. 1979), Sayyid Quṭb, Muhammad bin 'Abd al-Wahhab, Shalih Siriyah, Juhaiman al-Utaybi, dan Muhammad 'Abd al-Salam Farag. Nama yang disebut terakhir ini menyusun karya provokatif berjudul *al-Jihād: al-Farīdhah al-Ghāibah*. Karya ini berhasil memprovokasi kalangan fundamentalis Mesir sehingga mereka membunuh Presiden Anwar Sadat pada 6 Oktober 1981. Buku tersebut menyatakan bahwa jihad adalah perang ofensif melawan kekafiran dan membunuh pemimpin yang tidak menerapkan hukum Islam meskipun telah

Radikalisme dan terorisme atas nama Islam tidak dapat dibenarkan, sebab kata "Islam" diambil dari akar kata yang sama dengan "*salam*" yang artinya damai. Islam dengan demikian adalah agama damai.

mengucapkan kalimat syahadat.[7]

Hassan Hanafi sangat menyayangkan pergeseran fundamentalisme modern ke arah radikalisme. Sejatinya, fundamentalisme modern pada awalnya merupakan gerakan kebangkitan Islam yang diusung oleh al-Afghāni (w. 1879), 'Abduh (w. 1905), Rifa'at Thahthawi (w. 1873), dan lain-lain yang hendak membawa pencerahan pemikiran dan modernitas. Selain berupaya kembali kepada ajaran-ajaran autentik Islam, mereka secara inklusif mengapresiasi modernitas Barat. Hal ini bertolak belakang dengan fundamentalisme eksklusif-radikal yang menutup diri dari semua hal yang berbau Barat.

Bagi Hassan Hanafi, fundamentalisme radikal telah mencoreng citra Islam yang pada dasarnya adalah agama perdamaian. Hassan Hanafi berkali-kali menegaskan bahwa radikalisme dan terorisme atas nama Islam tidak dapat dibenarkan, sebab kata "Islam" diambil dari akar kata yang sama dengan "*salam*" yang artinya damai. Islam dengan demikian adalah agama damai (*Islam, the name of the religion, is derived from the same root as 'salam', which means peace. Islam, therefore, is a religion of peace*).[8][]

5 Dari Kritik Sumber Terorisme Menuju Masa Depan Toleransi

Perspektif Muhammad Shahrour

- ✓ Apakah tindakan intoleran dan terorisme pada masa kini didorong oleh penafsiran ulama kuno yang radikal?
- ✓ Jika benar demikian, lalu bagaimana caranya menawarkan alternatif penafsiran yang toleran?

"Tidak mungkin mengobati penyakit kronis kekerasan atas nama agama kecuali dengan cara merekonstruksi secara komprehensif dasar-dasar fiqih Islam yang telah diletakkan oleh *fuqaha* pada abad kedua dan ketiga Hijriah"
[Muhammad Shahrour][1]

MUHAMMAD SHAHROUR dikenal sebagai pemikir kontroversial dari Suriah. Dia lahir pada 1938 di Ṣāliḥiyyah Damaskus dari keluarga yang memilih menyekolahkannya di sekolah umum ketimbang di madrasah. Pada 1957, dia belajar teknik sipil di Saratow, dekat Moskow, hingga tahun 1964. Sepuluh tahun kemudian, dia melanjutkan studinya di University College di Dublin untuk mengambil gelar MA dan Ph.D di bidang mekanika tanah dan teknik fondasi. Kariernya berlanjut sebagai profesor jurusan teknik sipil di Universitas Damaskus (1972-1999).

Shahrour tidak pernah bergabung dengan institusi Islam mana pun, tetapi dia sangat getol belajar secara autodidak dalam bidang keilmuan Islam.[2] Setelah lama menekuni kajian Islam secara autodidak, dia sadar bahwa tradisi Islam harus direkonstruksi dengan menggunakan pendekatan yang sama

sekali baru agar memungkinkan munculnya inovasi yang bermanfaat bagi tuntutan masa kini. Dengan sangat berani dia melakukan pembacaan kritis terhadap sumber agama dan mendekonstruksi *episteme* pemikiran konservatif yang sangat hegemonik dalam kebudayaan Islam. Berkat pemikiran-pemikirannya yang bernas, dia pun mendapat julukan sebagai Immanuel Kant-nya dunia Arab dan Martin Luther-nya dunia Islam.

Gagasan-gagasannya yang berani dan cemerlang ditulis dalam *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Kitab dan Al-Quran: Pembacaan Kontemporer); *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āṣirah fī Dawlah wa al-Mujtama* (Kajian Islam Kontemporer dalam Negara dan Masyarakat); *al-Islām wa al-Imān* (Islam dan Iman); *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmiy: Fiqh Mar'ah* (Menuju *Uṣul* Baru Bagi Fiqih Islam: Fiqih Wanita); dan *Tajfīf Manābi' li al-Irhāb* (Pengeringan Sumber-Sumber Terorisme). Karya-karya tersebut sudah banyak diteliti oleh para peminat kajian Islam kontemporer, kecuali yang disebut terakhir. *Tajfīf Manābi' al-Irhāb* adalah terjemahan dari bahasa Inggris, *Draining the Sources of Tyranny and Terrorism in the Islamic Culture*. Karya ini ditulis dalam rangka merespons tragedi 11 September 2001. Seiring maraknya tindakan kekerasan dan terorisme yang memperburuk citra Islam, karya ini sangat mendesak untuk dikaji dengan harapan pemikiran-pemikirannya dapat memberikan kontribusi dalam menyelesaikan masalah terorisme dan intoleransi di Indonesia.

Islam dan Terorisme

Tindakan terorisme yang dilakukan oleh para teroris Muslim disebabkan beragam faktor. Terorisme adalah taktik dan bentuk kekerasan dari komunikasi politik untuk mengirimkan

Budaya Islam telah dicemari oleh pemahaman-pemahaman radikal bahwa "ayat-ayat pedang" telah menghapus ayat-ayat yang mengajarkan toleransi dan inklusivisme. Akibatnya, Islam yang awalnya mengajarkan kedamaian berubah menjadi ideologi kekerasan.

pesan kepada masyarakat dan pemerintah dengan harapan memancing emosi mereka dan agar mereka mengubah perilaku dan kebijakan politik. Para teroris, dengan memanfaatkan publikasi media massa, sengaja menciptakan ketakutan dan keresahan yang mendalam di masyarakat. Masyarakat dipancing agar marah kepada pemerintah karena dinilai tidak mampu melindungi warganya dan menuntut perubahan sistem pemerintahan. Teroris yang antidemokrasi melakukan teror untuk membuktikan kegagalan demokrasi dan memaksakan khilafah Islamiyah sebagai alternatifnya.

Terorisme di dunia Islam didorong oleh tujuan menciptakan kehidupan Islami dengan menyerang isme-isme, institusi-institusi, dan simbol-simbol yang tidak Islami. Teror yang dilakukan oleh Muslim dipicu oleh faktor determinan berupa doktrin kolot yang selama ini berkembang dalam tradisi pemikiran Islam sejak era kodifikasi. Budaya Islam telah dicemari oleh pemahaman-pemahaman radikal bahwa "ayat-ayat pedang" telah menghapus ayat-ayat yang mengajarkan toleransi dan inklusivisme.* Akibatnya, Islam yang awalnya mengajarkan kedamaian berubah menjadi ideologi kekerasan. Jihad yang mula-mula hanya dilegalkan dalam rangka mem-

---

* Contoh ayat pedang adalah "Bunuhlah orang-orang musyik itu di mana pun kamu jumpai mereka" (QS Al-Taubah [9]: 5. Sedangkan salah satu contoh ayat inklusif adalah, "Tidak ada paksaan dalam agama" (QS Al-Baqarah [2]: 256.

pertahankan diri berubah menjadi perang ofensif demi tujuan ekspansi dan Islamisasi. Tanpa bisa dihindari, Islam yang pada dasarnya mengusung prinsip *raḥmatan lil 'ālamīn* (kasih sayang untuk semua) direduksi sedemikian rupa oleh kelompok konservatif sehingga tampak seperti agama *la'natan lil 'ālamīn* (laknat untuk semua) yang menebarkan ancaman global.

Shahrour menilai terorisme memiliki akar di dalam pemikiran Islam klasik di mana istilah-istilah seperti *qitāl, qatl*, *ghazwu*, *syahādah*, dan *syahīd* dikaitkan secara integral, sehingga menimbulkan kesan bahwa Islam meremehkan nilai-nilai kemanusiaan dan menisbahkan dosa kepada orang-orang yang menyukai kehidupan dan membenci kematian. Tradisi fiqih Islam selalu memberi janji menggiurkan berupa imbalan surga yang dipenuhi bidadari bagi siapa pun yang gugur di medan perang. Fiqih klasik sejak era Dinasti Umayyah ikut andil bagi kemunculan terorisme di era modern, sebab fiqih senantiasa dijejali ide provokatif yang membagi dunia menjadi *Dār al-Ḥarb* (Wilayah Perang) dan *Dār al-Islām* (Wilayah Islam). Pembagian itu dinilai oleh Shahrour bertujuan untuk mengumpulkan harta rampasan perang dan mengantisipasi munculnya gerakan oposisi. Dikatakan provokatif karena ide itu mengakibatkan kian menganganya kesenjangan antara kaum Muslim dan non-Muslim sejak era pra-Perang Salib hingga munculnya wacana "*clash of civilizations*" ala Huntington.

Sejak akhir periode Dinasti Umayyah dan awal periode Dinasti 'Abbasiyah, banyak gagasan dalam fiqih Islam yang ditulis untuk memenuhi kepentingan penguasa yang despotis dan konservatif. Akibatnya, ada banyak sekali pendapat-pendapat radikal dalam tumpukan kitab-kitab fiqih yang tidak menghargai kebebasan beragama, seperti ketentuan eksekusi terhadap pelaku apostasi (*murtad*). Eksekusi ini bahkan dianggap seb-

agai bagian dari hukum Islam yang tidak bisa lagi diotak-atik (*thawābit al-dīn*). Melihat wajah fiqih klasik yang garang dan eksklusif ini, Shahrour merasa terpanggil untuk mendekonstruksi rancang-bangun fiqih dan kemudian merekonstruksi fiqih baru yang toleran dan inklusif.

Tragedi 11 September terkait erat dengan doktrin "ayat pedang" yang diyakini oleh para teroris. Spontan tindakan terorisme tersebut mendapatkan respons dari kalangan Muslim yang mengatasnamakan dirinya sebagai Muslim moderat. Moderatisme (*wasaṭiyyah*) selalu menjadi jargon apologis yang dibumbui kutipan ayat "*Tidak ada paksaan dalam agama*" (QS Al-Baqarah [2]: 256) sebagai simbol toleransi. Dalam pandangan Shahrour, fenomena ini menunjukkan bahwa budaya Islam adalah budaya parsial. Artinya, barang siapa hendak berdamai maka dia dengan mudah merujuk pada "ayat-ayat toleransi". Sebaliknya, barang siapa hendak melakukan teror maka dengan seenaknya dia dapat menjustifikasi tindakannya dengan "ayat-ayat pedang". Budaya parsial ini muncul disebabkan oleh teori *nāsikh-mansūkh* (*abrogation*)[*]. Bagi para teroris, "ayat pedang" dianggap menghapus "ayat-ayat toleran". Sebaliknya, kelompok moderat menganggap bahwa "ayat-ayat toleran" menghapus "ayat pedang"[**]. Untuk keluar dari dilema

---

* *Nāsikh:* menghapus. *Mansūkh:* dihapus. *Nāsikh-mansūkh:* menghapus-dihapus. Teori *nāsikh-mansūkh* menyatakan bahwa ketentuan hukum yang terkandung dalam suatu ayat Al-Quran telah dibatalkan oleh turunnya ayat Al-Quran yang lain. Ulama/mufasir yang menolak teori ini di antaranya adalah Abu Muslim al-Isfahani, Muhammad 'Abduh, Muhammad Al-Ghazali, HAMKA, dan Muhammad Asad—ed.

** Yang dimaksud dengan "ayat pedang" adalah QS Al-Taubah [9]: 5; see dangkan yang dimaksud dengan ayat-ayat toleran di antaranya QS Al-Baqarah [2]: 256, QS Al-Kahfi [18]: 29, dan QS Al-Naḥl [16]: 125. Lihat catatan kaki selanjutnya untuk terjemahan atas ayat-ayat ini—ed.

ini, Shahrour mengabaikan teori *nāsikh-mansūkh* yang dinilai rapuh dan problematik.[3]

Reinterpretasi Konsep Jihad

Sejak abad kedua Hijriah hingga sekarang, semua karya fiqih pasti membahas jihad. Tidak jarang istilah jihad bercampur-aduk dengan istilah *qitāl*, *qatl*, *ḥarb*, dan *ghazwu* dengan dalih ada sinonimitas (*tarāduf;* kesamaan makna—ed.). Pencampur-adukan berkedok *tarāduf* ini adakalanya disebabkan ketidaktahuan, taklid buta, atau demi melayani kepentingan penguasa yang berambisi melakukan ekspansi. Ambisi ekspansi atas nama dakwah Islam yang diperkukuh dengan teori *sinonim* dan *nāsikh-mansūkh* telah memengaruhi terbentuknya fiqih teroris. Fiqih teroris tidak boleh lagi dipelihara jika umat Islam ingin agamanya bersih dari tuduhan-tuduhan negatif berupa agama pedang, agama terorisme, dan agama paksaan. Fiqih teroris harus diganti dengan fiqih toleran melalui reinterpretasi terhadap konsep *jihād*, *qitāl*, *syahādah*, *syāhid*, dan *syahīd*.

Jihād adalah kata *maṣdar* dari *fi'il rubā'i* (kata kerja dengan empat huruf) "*jāhada*". *Jihād* secara etimologis berarti aktivitas sadar manusia yang tidak dapat dilakukan kecuali oleh dua pihak, di mana masing-masing berusaha saling mengalahkan lawannya. Al-Qasṭalani (w. 923 H), dalam *Syarḥ Ṣaḥiḥ al-Bukhāri*, mendefinisikan *jihād* secara terminologis sebagai "peperangan dengan orang-orang kafir demi tujuan menolong Islam dan menegakkan kalimat Allah". Ibn Katsīr (w. 774 H), dalam *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, dan Al-Syāfi'i, dalam *al-Umm*, secara mengejutkan mendefinisikan *jihād* sebagai "kewajiban yang harus dilaksanakan baik kaum kafir melakukan penyerangan maupun tidak". Definisi ini sangat mengherankan, sebab para ulama yang dimuliakan oleh mayoritas umat

Islam tersebut telah mengalihkan makna *jihād* menjadi peperangan (*qitāl*) yang ofensif. Namun, yang lebih mengherankan lagi adalah ketika *jihād* diartikan sebagai invasi (*ghazwu*), sedangkan *qitāl* diartikan membunuh (*qatl*). Terkait hal ini, al-Syaukani (w. 250 H), ulama asal Yaman, dalam *al-Subul al-Jirār* berpendapat,

> "Menyerang kaum kafir untuk mengislamkan mereka atau menarik pajak dari mereka dan atau membunuh mereka adalah termasuk perkara yang diketahui secara pasti dalam agama (*ma'lūm min al-dīn bi dharūrah*). Dalil-dalil dari al-Kitab dan al-Sunnah tidak akan cukup dipaparkan semuanya atau sebagiannya di sini. Ayat-ayat tentang perjanjian damai dan membiarkan mereka hidup-hidup ketika mereka meninggalkan peperangan telah dihapus dengan ayat pedang yang mewajibkan memerangi mereka dalam keadaan apa pun dan menyerang ke pemukiman-pemukiman mereka jika ada kesempatan dan kemampuan."[4]

Kutipan statemen radikal al-Syaukani di atas menunjukkan bahwa teori abrogasi (*nāsikh-mansūkh;* penghapusan) merupakan sarana pembakuan perang ofensif dalam fiqih teroris (*fiqh al-irhābi*) yang mencampur-adukkan antara *jihād*, *qitāl*, *qatl*, dan *ghazwu*. Teori abrogasi muncul untuk mengatasi asumsi adanya kontradiksi ayat-ayat dalam Al-Quran. "Ayat-ayat toleran" dalam QS Al-Baqarah [2]: 256, QS Al-Kahfi [18]: 29, dan QS Al-Naḥl [16]: 125 diasumsikan bertentangan dengan "ayat pedang" (QS Al-Taubah [9]: 5)*. Oleh karena itu,

---

* QS Al-Baqarah [2]: 256: "Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat…";

QS Al-Kahfi [18]: 29: "Dan katakanlah: 'Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barang siapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir..'.";

QS Al-Naḥl [16]: 125: "Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu den-

"ayat pedang" dianggap menghapus "ayat-ayat toleran". Untuk mendekonstruksi konsep perang ofensif dalam fiqih teroris ini, Shahrour menilai pendapat para ulama pengarang kitab *nāsikh-mansūkh*—seperti Hibbatullah bin Salamah (w. 649 H), Abu Ja'far al-Nuhas (w. 338 H), dan Jalāluddīn al-Suyūṭi (w. 911 H) yang menyatakan bahwa ayat tentang perintah memaafkan non-Muslim dalam QS Al-A'rāf [7]: 199 telah dihapus oleh "ayat pedang"—adalah pendapat yang berbahaya. Penilaian Shahrour ini senada dengan pernyataan Syaikh Muhammad al-Ghazali,

> "Asumsi bahwa ada 120 ayat-ayat dalam Al-Quran yang dihapus oleh "ayat pedang" adalah asumsi yang absurd. Absurditas ini menunjukkan bahwa mayoritas kaum Muslimin—yang berada di era keterbelakangan pemikiran dan ilmu dalam peradaban kita ini—adalah orang-orang yang tidak tahu Al-Quran. Mungkin salah satu kegagalan dakwah Islam disebabkan oleh asumsi kaum Muslim bahwa pedanglah yang menjadi sarana kewajiban menyampaikan risalah. Asumsi ini jelas salah menurut orang-orang yang rasional. Dengan demikian, pendapat tentang *nasīkh-mansūkh* yang berakibat hilangnya fungsi sebagian ayat-ayat adalah pendapat yang problematik. Selamanya di dalam Al-Quran tidak akan pernah ada ayat yang tidak berfungsi. Setiap ayat memiliki fungsi sesuai kondisi dan situasi yang terjadi."[5]

---

gan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.";

QS Al-Taubah [9]: 5: "Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian. Jika mereka bertobat dan mendirikan shalat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."—ed.

Selain menolak teori *nāsikh-mansūkh* yang berakibat fatal, Shahrour juga menolak teori sinonimitas. Berdasarkan penolakannya pada sinonimitas, Shahrour menilai bahwa *jihād* berbeda dengan *qitāl* (perang) dan *qatl* (membunuh). *Jihād* tidak senantiasa dapat diartikan sebagai perang, tetapi juga mempunyai makna pergi mencari rezeki, mencari ilmu, menahan sakitnya menstruasi, menahan sakitnya melahirkan, dan tegar menghadapi ancaman. Dalam hal ini, *jihād* tidak terkait dengan kekerasan dan pertempuran bersenjata.

Sementara *qitāl* adalah peperangan yang melibatkan dua kelompok untuk menyelesaikan pertentangan yang tidak ada jalan keluarnya. Peperangan pada dasarnya adalah perbuatan yang sangat dibenci (*kurhun*) sebagaimana yang dinyatakan oleh QS Al-Baqarah [2]: 216. Shahrour menggarisbawahi bahwa perang hanya dilegalkan oleh tiga sebab: *Pertama*, mempertahankan diri dari tindakan kezaliman, sebagaimana firman Allah dalam QS Al-Ḥajj [22] :39; *kedua*, melawan tindakan pengusiran seperti keterangan dalam QS Al-Ḥajj [22]: 40[*], dan; *ketiga*, mempertahankan diri dari serangan internal dan eksternal yang membahayakan jiwa, harta, harga diri, dan kebebasan beragama dan berpendapat seperti dalam QS Al-Baqarah [2]: 194[**]. Apabila peperangan dilegalkan untuk membela kebebasan beragama, maka sebaliknya peperangan

* Ayat 39 dan 40 QS Al-Ḥajj [22] merupakan sebuah kesatuan: "[39] Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Mahakuasa menolong mereka itu." [40] (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah"…"

** "…Oleh sebab itu barang siapa yang menyerang kamu, maka serannglah ia, seimbang dengan serangannya terhadapmu...."

Fiqih klasik sejak era Dinasti Umayyah ikut andil bagi kemunculan terorisme di era modern, sebab fiqih senantiasa dijejali ide provokatif yang membagi dunia menjadi *Dār al-Ḥarb* (Wilayah Perang) dan *Dār al-Islām* (Wilayah Islam). Pembagian itu dinilai Shahrour bertujuan untuk mengumpulkan harta rampasan perang dan mengantisipasi munculnya gerakan oposisi.

tidak boleh dikobarkan untuk memaksakan Islam kepada orang lain.

Allah telah berfirman: "*Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?*" (QS Yūnus [10]: 99). Dengan berpedoman pada ayat ini, Shahrour menilai bahwa pendapat sebagian *fuqaha* yang melegalkan perang untuk memberantas kekafiran dan ekspansi adalah pendapat yang problematik. Sebagian *fuqaha* berpendapat bahwa peperangan dilegalkan untuk berdakwah, membela kebebasan beragama, dan membersihkan bumi dari kezaliman. Namun naifnya, yang mereka maksud dengan "berdakwah" hanyalah dakwah Islam. Akibatnya, mereka melarang Kristenisasi dan Yahudisasi. Lebih aneh lagi, yang mereka maksud dengan "membela kebebasan beragama" hanya kebebasan agama Islam, sehingga umat beragama lain tidak mendapatkan hak-haknya. Yang paling berbahaya adalah bahwa yang dimaksud dengan "membersihkan bumi dari kezaliman" menurut sebagian *fuqaha* adalah menumpas kekafiran. Dikatakan berbahaya sebab hal ini sangat berpotensi memicu paksaan memeluk Islam.

Untuk mengantisipasinya, Shahrour mengajak umat Islam agar kembali pada hukum peperangan yang bersifat defensif sesuai dengan Al-Quran. Kita harus menentukan sikap yang benar sebagai mukmin yang jauh dari gerakan radi-

kal dan penebar teror di jalan raya, pasar, madrasah, kampus, masjid, gereja, dan tempat-tempat ibadah lainnya di bawah jargon "melawan kekacauan", "kebangkitan Islam", "*jihād fi sabīlillah*", "membela kedaulatan Tuhan", atau jargon "penerapan syariat".[6]

Teologi peperangan ofensif harus dilenturkan dan dijinakkan dengan cara mereinterpretasi konsep mati syahid. Menurut Shahrour, terdapat perbedaan antara *syahīd* dan *syāhid*. *Syahīd* secara bahasa adalah persaksian yang berdasarkan kehadiran, pendengaran, penglihatan dengan mata kepala terhadap apa yang disaksikan. Sedangkan *syāhid* adalah persaksian berdasarkan pengetahuan dan pengalaman yang dapat membenarkan atau mendustakan kenyataan tanpa harus hadir, mendengar, dan melihat secara langsung terhadap kejadian yang disaksikan. Shahrour menilai bahwa tidak ada dasar yang kuat bagi penyempitan makna mati syahid hanya untuk orang yang gugur di medan perang. Nabi Muhammad Saw. pun mengkritik para sahabatnya yang mempersempit makna mati syahid hanya untuk korban peperangan. Nabi dengan jelas menegaskan bahwa mati syahid terdiri atas gugur di medan perang *fī sabīlillāh*, mati di atas tempat tidur akibat luka perang, mati akibat wabah kolera (*ṭaun*), tenggelam, membela hartanya, membela keluarga, membela agama, membela darahnya, mencari ilmu, mencari rezeki, mati karena sakit, dan mati akibat menstruasi serta melahirkan.

Setelah menjelaskan makna *syahīd*, Shahrour melontarkan pertanyaan yang menohok "Apakah teroris yang meledakkan bom di pasar-pasar dan tempat-tempat umum yang aman adalah *syahīd*? Apakah teroris yang membunuh secara membabi-buta orang-orang yang tidak bersalah adalah *syahīd*? Dan apakah tindakan pasukan Muslim yang menyerang kawasan

non-Muslim demi tujuan menyebarkan Islam adalah jihad?" Jawabannya adalah "tidak", sebab bagaimana pun Islam tetap menjunjung tinggi dialog dengan penuh keramahan dan kesantunan sebagaimana diperintahkan dalam QS Al-Naḥl [16]: 125.[7]

Fiqih teroris telah dikritik. Namun, harus diakui bahwa pengaruhnya hingga kini sulit dibendung. Jika *fuqaha* sejak era klasik membangun teologi peperangan ofensif untuk memperluas wilayah jajahan di bawah kedok dakwah Islam dan untuk mengumpulkan rampasan perang di bawah kedok jihad, maka *fuqaha* era kebangkitan kontemporer tidak mau kalah. *Fuqaha* era kebangkitan yang tergabung dalam jamaah bersenjata seperti Jamaah Islam, Jamaah Jihad, al-Qaeda, Ikhwan al-Muslimin, dan sebagainya membangun teologi peperangan dengan tujuan menggulingkan pemerintahan yang sedang berkuasa. Sayyid Qutb (w. 1966), yang dijuluki Karen Armstrong sebagai bapak fundamentalisme modern, misalnya, menyatakan,

> "Islam tidak bermaksud memaksa orang-orang untuk memeluknya. Tetapi, Islam tidak hanya sekadar akidah. Islam adalah ajakan universal untuk membebaskan manusia dari menyembah kepada sesama. Islam pada awalnya hendak menghapus sistem-sistem pemerintahan yang berdiri di atas prinsip kedaulatan rakyat."[8]

Pandangan Sayyid Qutb ini sangat membahayakan masa depan demokrasi yang menjunjung kedaulatan rakyat. Untuk mengantisipasinya, Shahrour mengajukan kritik bahwa jargon kaum fundamentalis yang membela kedaulatan Tuhan dan melawan kedaulatan rakyat adalah sarat tujuan politis demi merebut kendali kekuasaan. Jargon itu adalah hasil politisasi terhadap teks-teks Al-Quran.

Reinterpretasi Hukuman Murtad

Dunia Islam kontemporer ditandai dengan semakin menjamurnya aliran Islam garis keras yang mudah mengafirkan dan menghalalkan darah kelompok lain yang berbeda pendapat. Fenomena ini mengundang keprihatinan dari para sarjana inklusif Islam, tidak terkecuali Muhammad Shahrour. Dalam perspektifnya, *riddah* adalah keluar dari agama. Yang dimaksud "agama" di sini adalah aturan perilaku umum berupa iman kepada Allah, malaikat, kitab-kitab, para rasul, hari kiamat, dan beramal baik. Batas minimal (*al-ḥad al-adna*) agama adalah iman kepada Allah, hari akhir, dan beramal baik. Dengan batas minimal ini, seseorang sudah dapat dikategorikan beriman. Kemudian dengan menjalankan rukun Islam yang terdiri atas shalat, zakat, puasa, dan haji maka seseorang tergolong berislam. Bagi Shahrour, pokok utama Islam adalah bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah, sementara pokok utama iman adalah bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Seseorang yang mengimani ke-Esa-an Allah disebut Muslim dan seseorang yang mengimani Muhammad disebut mukmin.

Barangsiapa mengingkari prinsip-prinsip tersebut, dikategorikan melakukan apostasi (*murtad*). Hukuman apostasi ada dua: *Pertama*, pahala amal baiknya dihapus seperti yang dijelaskan dalam QS Al-Baqarah [2]: 217; *kedua*, Allah akan mengganti kaum murtad (*murtadīn*) dengan kaum lain yang mencintai-Nya dan dicintai-Nya seperti dalam QS Al-Mā'idah [5]: 54. Shahrour menegaskan bahwa di dalam Al-Quran tidak ada hukuman mati dalam kasus murtad, sebab keimanan dan keislaman adalah masalah keyakinan hati yang bebas sesuai pilihan manusia seperti yang dijelaskan dalam QS Yūnus [10]: 108*.

* "Katakanlah: "Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu keebenaran (Al Qur'an) dari Tuhanmu, sebab itu barang siapa yang mendapat

Jika demikian persoalannya, lantas dari manakah munculnya penafsiran para mufasir dan fiqih para *fuqaha* yang menjatuhkan hukuman mati bagi pelaku apostasi (*murtad*)? Dari manakah munculnya pendapat ulama bahwa orang-orang murtad yang dibunuh terdiri dari sebelas kelompok? Tiga di antaranya muncul di era Nabi: (1) Banū Mudlij, kaumnya al-Aswad al-'Ansi; (2) Banū Ḥanīfah, kaumnya Musailamah al-Kadzab; (3) Banū Asad, kaumnya Ṭulayḥat bin Khuwaylid. Tujuh di antaranya muncul di era pemerintahan Abu Bakar: (1) Fazarah, kaumnya Uyaynah bin Ḥaṣan; (2) Ghaṭfan, kaumnya Qurrah bin Salmah al-Qushayri; (3) Banū Sāli, kaumnya al-Faja'ah bin 'Abd Yala'il; (4) Banū Yarbu', kaumnya Mālik bin Nuwayrah; (5) sebagian Banū Tamīm, kaumnya Sajjaj bin al-Mundzir; (6) Banū Kindah, kaumnya al-Ash'ash bin Qays; (7) Bakar bin Wāil, kaumnya Khatm bin Zayd. Kemudian, satu kelompok muncul di era Umar bin al-Khaṭab, yakni Ghasan, kaumnya Jiblah bin al-Abham. Menurut Shahrour, pendapat ulama ini terpengaruh oleh dongeng-dongeng yang diislamisasikan atas nama pendapat sakral sahabat, kemudian menjadi hukum fiqih yang sebenarnya tidak memiliki dasar dalam Al-Quran.

Dalam sejarahnya, para ahli hukum pro penguasa yang despotis mencoba mencari justifikasi untuk mengeksekusi lawan politik dengan tuduhan murtad. Tujuan politis itu dibungkus dengan dalih menjaga sakralitas agama. Mereka tidak menemukan ayat-ayat yang dapat dijadikan justifikasi. Oleh sebab itu, mereka mencari justifikasi dari hadis dan menemukan perintah memerangi Bani Mudlij dalam rangka mem-

---

petunjuk maka sesungguhnya (petunjuk itu) untuk kebaikan dirinya sendiri. Dan barang siapa yang sesat, maka sesungguhnya kesesatannya itu mencelakakan dirinya sendiri. Dan aku bukanlah seorang penjaga terhadap dirimu"."

Apabila peperangan dilegalkan untuk membela kebebasan beragama, maka sebaliknya peperangan tidak boleh dikobarkan untuk memaksakan Islam kepada orang lain.

bunuh al-Aswad al-'Ansi dan memerangi Bani Ḥanīfah dalam rangka membunuh Musailamah al-Kadzab. *Fuqaha* berpendapat bahwa hukuman murtad adalah eksekusi berdasarkan hadis yang dikeluarkan oleh al-Bukhāri (w. 256 H), Abū Dawūd (w. 275 H), al-Nasā'i (w. 303 H), Ibn Majah (w. 237), al-Tirmidzi (w. 279 H), Ibn Ḥibbān (w. 342 H), al-Ḥākim (w. 411 H), Aḥmad (w. 241 H), Abu Ya'la (w. 458 H), al-Bayhaqi (w. 458 H), al-Daruquṭni (w. 385 H), al-Ṭabrāni (w. 360 H), dan Ibn Abi Syaybah (w. 325 H) dari Ikrimah (w. 105 H). Dalam hadis tersebut, diceritakan bahwa Ali bin Abī Ṭālib membakar kaum yang keluar dari Islam. Kabar tersebut sampai ke telinga Ibn 'Abbās. Lalu, Ibn 'Abbās menegur Ali: "Andaikan saya menjadi Anda, maka akan saya bunuh mereka karena Rasulullah bersabda: '*Barang siapa berganti agama maka bunuhlah.*' Saya juga tidak akan membakarnya karena Rasulullah bersabda: '*Janganlah kalian menyiksa dengan siksa Allah (membakar)*". Ali menjawab bahwa Ibn 'Abbās benar.

Abū 'Isa al-Tirmidzi berkata bahwa hadis ini *ṣaḥīḥ ḥasan*. Namun, menurut Shahrour hadis tersebut tidak *saḥīḥ* karena beberapa alasan: *Pertama*, bertentangan dengan sanksi penghapusan amal kebajikan yang dijelaskan dalam QS Al-Baqarah [2]: 217 dan QS Al-Mā'idah [5]: 54; *kedua*, bertentangan dengan puluhan ayat lainnya, di antaranya QS Āli 'Imrān [3]: 128, QS Al-Naḥl [16]: 125, QS Yūnus [10]: 99, dan QS Al-

Ghāsyiyah [88]: 21-24*; *ketiga*, bertentangan dengan hadis-hadis lain yang diriwayatkan al-Bukhāri dari Abi Hurayrah (w. 57 H), "*Barangsiapa mengucapkan syahadat maka jiwa dan hartanya terlindungi.*"** Dan, *keempat*, hadis tersebut muncul pada masa pemerintahan Ali setelah tahun 35 H untuk menyikapi kaum al-Zaṭ yang kembali menyembah berhala. Pertanyaannya, andai hadis tersebut memang valid dan populer, maka Abu Bakar tentu akan menggunakannya saat berdebat dengan Umar bin Khaṭab dalam menyikapi kelompok yang dituduh murtad karena tidak mau membayar zakat. Hal itu mengindikasikan bahwa hadis tersebut muncul belakangan. Terkait hal ini, Shahrour berkata,

"Benar bahwa kekuasaan Islam pernah memerintahkan me-

---

* "Tak ada sedikit pun campur tanganmu dalam urusan mereka itu: atau Allah menerima tobat mereka, atau mengazab mereka, karena sesungguhnya mereka itu orang-orang yang zalim." (QS Āli 'Imrān [3]: 128)

"Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk." (QS Al-Naḥl [16]: 125)

"Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?" (QS Yunus [10]: 99)

"Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya kamu hanyalah orang yang memberi peringatan. Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka, tetapi orang yang berpaling dan kafir, maka Allah akan mengazabnya dengan azab yang besar." (QS Al-Ghāsyiyah [88]: 21-24)

** Syahrour menilai bahwa orang yang sudi bersyahadat sering dimurtadd-kan oleh kelompok radikal hanya karena memiliki pemahaman tafsir yang berbeda. Jadi, orang yang dituduh murtad gara-gara pemahaman yang berbeda tidak boleh dieksekusi selama masih bersyahadat.

> merangi al-Aswad al-'Ansi, Ṭulayhah bin Khuwaylid, dan Musailamah bin Habib beserta kelompok mereka. Hanya saja, perintah tersebut dikeluarkan pada akhir tahun 10 H berdasarkan sebab-sebab tertentu yang tidak ada hubungannya sama sekali dengan masalah agama."[9]

Berdasarkan keterangan dari al-Rāzi, Mālik bin Anas, al-Zamakhshari, al-Ṭabari, dan informasi historis dari sumber lainnya, Shahrour yakin bahwa perintah perang tersebut disebabkan faktor politik di mana Aswad al-'Ansi, Ṭulayhah bin Khuwaylid, dan Musailamah membelot dan melakukan penyerangan bersenjata terhadap kekuasaan Islam. Lebih dari itu, Shahrour menyatakan bahwa hadis "*Barang siapa berpindah agama maka bunuhlah.*" tidak pernah diterapkan pada masa Nabi, Abu Bakar, dan 'Umar dengan bukti di dalam *Tārīkh al-Ṭabari* tercatat banyak sekali orang-orang murtad yang tidak dibunuh seperti Ash'ash bin Qays, al-Zarbaqan bin Badr, Jarwal bin Aus, 'Auf bin Sanan, 'Alqamah bin 'Alatsah, 'Uyaynah bin Ḥaṣan, Zumayl bin Qiṭbah al-Qayni, dan lain-lain.

Shahrour menyimpulkan bahwa fiqih yang melegalkan hukuman eksekusi dalam kasus apostasi sejatinya dimunculkan oleh *fuqaha* pro Abd al-Malik bin Marwan (w. 705 M) dan Abi Ja'far Mansūr (w. 775 M). Kebijakan itu bertujuan untuk memojokkan lawan-lawan politik dan ideologisnya. Nahasnya, doktrin fiqih tersebut pada era kontemporer digunakan oleh kelompok teroris untuk mengafirkan dan membunuh pemerintahan maupun kelompok lain yang tidak sejalan dengan ideologi mereka.[10][]

6 Kritik Radikalisme dan Fanatisme Bermazhab

Perspektif Yusuf al-Qaradhawi

- ✓ Apakah fanatisme bermazhab dapat berpengaruh terhadap sikap intoleran dan radikalisme?
- ✓ Apa saja karakteristik dan faktor pemicu radikalisme agama, serta apa solusinya?

"Saya mendorong para pemuda agar bersikap moderat,
bijaksana, dan menjauhi radikalisme."
[Yusuf al-Qaradhawi][1]

YUSUF AL-QARADHAWI adalah cendekiawan Muslim asal Mesir yang lahir di Shafth Turab, pada 9 September 1926. Dia dikenal sebagai seorang mujtahid masa kini. Sebagai seseorang yang dipercaya menjadi ketua majelis fatwa, Al-Qaradhawi sangat responsif menyikapi isu-isu sosial keagamaan yang muncul di dunia Islam melalui fatwa-fatwa dan karya-karyanya. Pandangan-pandangannya yang terbuka sering menjadi sasaran kritik yang dilancarkan oleh kalangan konservatif. Di antara isu-isu yang menjadi perhatian Al-Qaradhawi adalah radikalisme agama dan fanatisme bermazhab. Dalam rangka menyikapi dua problem ini, Al-Qaradhawi merasa mengemban tugas untuk menyebarkan spirit toleransi dan mengikis fanatisme.

Definisi Radikalisme

Radikalisme (*al-taṭarruf*) secara etimologi artinya adalah berdiri di posisi ekstrem dan jauh dari posisi tengah-tengah, atau melewati batas kewajaran. Dalam terminologi klasik, teks-teks

agama menyebut radikalisme dengan istilah "*al-ghulwu*", "*al-tasyaddud*", dan "*al-tanaththu*". Allah berfirman, "*Katakanlah: Hai Ahli Kitab, janganlah kamu berlebih-lebihan (melampaui batas) dengan cara tidak benar dalam agamamu.*" (QS Al-Ma'idah [5]: 77). Rasulullah bersabda, "*Jauhilah perilaku melampaui batas. Sesungguhnya kerusakan umat terdahulu disebabkan oleh perilaku yang melampuai batas dalam agama.*" Hadis sahih ini muncul dalam rangka mengkritik perilaku sahabat yang melewati batas dalam melempar jamrah (dalam ibadah haji) dengan menggunakan batu yang besar. Meskipun hadis ini muncul dalam konteks historis yang spesifik, beberapa ulama menyatakan bahwa hadis ini berlaku untuk semua bentuk radikalisme.

Secara terminologis, radikalisme adalah fanatik kepada satu pendapat serta menegasikan pendapat orang lain, abai terhadap historisitas Islam, tidak dialogis, dan harfiah dalam memahami teks agama tanpa mempertimbangkan tujuan esensial syariat (*maqāṣid al-syarī'at*).

Ciri-ciri Kelompok Radikal

Kelompok radikal yang fanatik dicirikan oleh beberapa karakter: *Pertama*, acap mengklaim kebenaran tunggal dan menyesatkan kelompok lain yang tak sependapat dengan mereka. Klaim kebenaran selalu muncul dari kalangan yang seakan-akan mereka adalah nabi yang tak pernah melakukan kesalahan, padahal mereka hanya manusia biasa. Klaim kebenaran tidak dapat dibenarkan karena manusia hanya memiliki kebenaran yang relatif dan hanya Allah yang tahu kebenaran absolut. Oleh sebab itu, jika ada kelompok yang merasa benar sendiri, secara langsung mereka telah bertindak congkak merebut otoritas Allah.

Radikalisme adalah fanatik kepada satu pendapat serta menegasikan pendapat orang lain, abai terhadap historisitas Islam, tidak dialogis, dan harfiah dalam memahami teks agama tanpa mempertimbangkan tujuan esensial syariat

Kedua, radikalisme seakan-akan mempersulit agama dengan menganggap ibadah sunnah seakan-akan wajib dan hal yang makruh seakan-akan haram. Contoh-contohnya adalah fenomena memanjangkan jenggot dan meninggikan celana di atas mata kaki. Qaradhawi mengkritik hal ini. Menurutnya, umat Islam seyogianya memprioritaskan kewajiban ketimbang hal-hal sunnah yang sepele. Sudahkah zakat menyelesaikan problem kemiskinan umat? Sudahkah shalat menjauhkan kita dari berbuat kemunkaran dan kekacauan sosial? Dan sudahkah haji menciptakan kesadaran kesetaraan dalam Islam? Hal-hal seperti ini seyogianya diutamakan ketimbang hanya berkutat mengurusi jenggot dan celana.

Ketiga, kelompok radikal kebanyakan mengalami overdosis agama yang tidak pada tempatnya. Dalam berdakwah, mereka mengesampingkan metode gradual yang digunakan oleh Nabi, sehingga dakwah mereka justru membuat umat Islam yang masih awam merasa ketakutan dan keberatan. Padahal, QS Al-Baqarah [2]: 185 sudah menegaskan bahwa Allah menghendaki hal-hal yang meringankan dan tidak menghendaki hal-hal yang memberatkan umat-Nya.

Keempat, kasar dalam berinteraksi, keras dalam berbicara, dan emosional dalam berdakwah. Ciri-ciri dakwah seperti ini sangat bertolak belakang dengan kesantunan dan kelembutan dakwah Nabi. Allah berfirman, "*Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka.*

Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu, maafkanlah mereka." (QS Āli 'Imrān [3]: 159). Dalam QS Al-Naḥl [16]: 125, Allah juga menganjurkan umat Islam supaya berdakwah dengan cara yang santun dan menghindari kata-kata kasar. Anjuran yang senada datang dari sabda Rasulullah, "*Sesungguhnya Allah mencintai kelembutan dalam segala hal,*" dan "*Kelembutan tidak masuk dalam sebuah hal kecuali membuatnya indah sedangkan kekerasan tidak masuk dalam sebuah hal kecuali hanya akan memperburuknya.*"

Kelima, kelompok radikal mudah berburuk sangka kepada orang lain di luar golongannya. Mereka senantiasa memandang orang lain hanya dari aspek negatifnya dan mengabaikan aspek positifnya. Hal ini harus dijauhi oleh umat Islam, sebab pangkal radikalisme adalah berburuk sangka kepada orang lain. Dan, berburuk sangka adalah bentuk sikap merendahkan orang lain.

Keenam, mudah mengafirkan orang lain yang berbeda pendapat. Pada masa klasik, sikap seperti ini identik dengan sikap golongan Khawarij, kemudian pada masa kontemporer, ini identik dengan Jamaah Takfir wa al-Hijrah. Kelompok terakhir ini mengafirkan orang lain yang berbuat maksiat, mengafirkan pemerintah yang menganut demokrasi, mengafirkan rakyat yang rela terhadap penerapan demokrasi, mengafirkan ulama yang tak mengafirkan pemerintah demokratis, dan mengafirkan semua orang yang mengkritik pandangan mereka, sebab mereka yakin bahwa pendapat mereka adalah pendapat Allah.[2]

Faktor Kemunculan Radikalisme

Radikalisme disebabkan oleh banyak faktor, yang antara lain adalah: *Pertama*, pengetahuan agama yang setengah-setengah

melalui proses belajar yang doktriner; *kedua*, tekstual dalam memahami teks-teks agama sehingga kalangan radikal hanya memahami Islam dari kulitnya saja tetapi miskin wawasan tentang esensi agama; *ketiga*, tersibukkan oleh masalah-masalah sekunder dan partikular seperti menggerak-gerakkan jari ketika tasyahud, memanjangkan jenggot, dan meninggikan celana sembari melupakan masalah-masalah primer; *keempat*, overdosis dalam mengharamkan banyak hal yang justru memberatkan umat; *kelima*, lemah dalam wawasan sejarah dan sosiologi sehingga fatwa-fatwa mereka sering bertentangan dengan kemaslahatan umat dan akal sehat; *keenam*, radikalisme tidak jarang muncul sebagai reaksi terhadap bentuk-bentuk radikalisme yang lain, seperti sikap radikal kaum sekular yang menolak agama; *ketujuh*, perlawanan terhadap ketidakadilan sosial, ekonomi, dan politik di tengah-tengah masyarakat. Radikalisme tidak jarang muncul sebagai ekspresi rasa frustrasi dan pemberontakan terhadap ketidakadilan sosial yang disebabkan oleh mandulnya kinerja lembaga hukum. Kegagalan pemerintah dalam menegakkan keadilan akhirnya direspons oleh kalangan radikal dengan tuntutan penerapan syariat Islam. Dengan menerapkan aturan syariat, mereka merasa dapat mematuhi perintah agama dalam rangka menegakkan keadilan. Namun, tuntutan penerapan syariah sering diabaikan oleh negara-negara sekuler sehingga mereka frustrasi dan akhirnya memilih cara-cara kekerasan.[3]

Solusi Radikalisme

Setelah menganalisis karakteristik radikalisme dan faktor-faktor penyebab kemunculannya, al-Qaradhawi berupaya menawarkan solusi-solusi yang harus ditempuh guna mengatasi masalah radikalisme: *Pertama*, menghormati aspirasi

kalangan Islamis melalui cara-cara yang demokratis. *Kedua*, memperlakukan mereka secara manusiawi dan penuh persaudaraan. *Ketiga*, tidak melawan mereka dengan sikap yang sama-sama ekstrem dan radikal. Artinya, kalangan radikal ekstrem dan kalangan sekuler ekstrem harus ditarik ke posisi moderat agar berbagai kepentingan dapat dikompromikan. *Keempat*, dibutuhkan masyarakat yang memberi kebebasan berpikir bagi semua kelompok sehingga akan terwujud dialog sehat dan saling mengkritik antar isme-isme secara simpatik. *Kelima*, menjauhi sikap saling mengafirkan dan tidak membalas pengafiran dengan pengafiran. *Keenam*, mempelajari agama secara benar sesuai dengan metode-metode yang sudah ditentukan oleh para ulama Islam dan mendalami esensi agama agar menjadi Muslim yang bijaksana.

Ketujuh, tidak memahami Islam secara parsial dan reduktif. Caranya adalah dengan mempelajari esensi tujuan syariat (*maqāṣid syarī'ah*). Dengan mengamalkan esensinya, umat Islam tidak akan terikat pada hal-hal yang bersifat simbolis. Atribut jubah dan celana di atas mata kaki adalah contoh pemahaman agama yang simbolis. Sejatinya, Nabi tidak pernah menentukan jenis-jenis pakaian, tetapi Nabi memakai berbagai model pakaian yang simpel dan fleksibel. Dalam *Zād al-Ma'ād,* Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah berkata, "*Sesungguhnya sebaik-baiknya jalan adalah jalan Rasulullah Saw. Dan, petunjuknya dalam masalah pakaian adalah memakai pakaian dengan model apa saja asalkan simpel* (*mā tayassara min al-libās*)".

Kedelapan, sebaiknya kalangan radikal lebih mempertimbangkan kondisi dan situasi serta kemampuan kaum Muslimin yang sangat beragam. Artinya, tidaklah bijaksana apabila kalangan radikal memaksakan kehendaknya tanpa mempertimbangkan kelemahan dan rintangan yang dihadapi oleh kaum

Muslimin pada umumnya. Kalangan radikal seharusnya sadar bahwa Allah Swt. tidak memerintah hamba-hamba-Nya kecuali sebatas kemampuan mereka (*lā yukallifullāh nafsan illa wus'aha*).

Kesembilan, seyogianya kalangan radikal memahami urutan perintah dan larangan yang harus diprioritaskan untuk dikerjakan atau dijauhi (*marātib al-ma'mūrāt wa al-manhiyāt*). Memaksimalkan shalat, zakat, puasa, dan haji adalah prioritas, sedangkan sistem politik khilafah Islamiyah, misalnya, adalah masalah sekunder yang tidak perlu diprioritaskan. *Kesepuluh*, kalangan radikal seyogianya memegang prinsip bahwa perbedaan dalam masalah ijtihad adalah keniscayaan sehingga mereka tidak terjebak dalam klaim kebenaran tunggal. Dalam menyikapi perbedaan fiqih diperlukan pula kesadaran multikulturalisme agar tercipta rasa saling menghormati pendapat orang lain. Kalangan radikal sebaiknya melihat sejarah fiqih Islam yang senantiasa diwarnai keberagaman pendapat bahkan tak jarang terdapat puluhan pendapat dalam menyikapi satu masalah.[4]

Dari Fanatisme ke Multikulturalisme

Sejarah fiqih diwarnai oleh fanatisme dan eksklusivisme bermazhab yang terjadi sejak masa stagnansi fiqih dan terus berlangsung hingga saat ini. Eksklusivisme bermazhab dinilai sebagai salah satu pemicu radikalisme. Guna mengantisipasi hal ini, diperlukan alternatif berupa inklusivisme atau keterbukaan bermazhab. Oleh karena itu, al-Qaradhawi meletakkan fondasi konsep multikulturalisme (*al-da'āim al-fikriyah fī fiqh al-ikhtilāf*) yang terdiri atas beberapa prinsip: *Pertama*, kaum Muslimin harus menyadari bahwa perbedaan adalah keniscayaan yang tidak bisa dipungkiri lagi. Dikatakan nis-

caya, sebab teks-teks agama Islam bersifat multi-interpretatif (*yaḥtamilu al-aujuh*). Buktinya, para sahabat telah terlibat dalam perbedaan penafsiran sejak masa kenabian.

> Teks-teks agama Islam bersifat multi-interpretatif. Buktinya, para sahabat telah terlibat dalam perbedaan penafsiran sejak masa kenabian... dibutuhkan masyarakat yang memberi kebebasan berpikir bagi semua kelompok sehingga akan terwujud dialog sehat dan saling mengkritik antar isme-isme secara simpatik.

Kedua, perbedaan di antara umat Islam adalah rahmat. Tidak hanya itu saja, perbedaan pendapat dinilai sebagai bentuk kekayaan kebudayaan Islam yang justru akan membuat kaum Muslimin leluasa menentukan pilihan pendapatnya. *Ketiga*, setelah mengetahui keragaman pendapat dalam khazanah Islam, sebaiknya kaum Muslimin berusaha memilih pendapat yang moderat. *Keempat*, menjauhi sikap mengklaim kebenaran sepihak. *Kelima*, tolong-menolong dalam masalah yang disepakati oleh semua golongan. *Keenam*, toleransi dalam masalah-masalah yang diperselisihkan oleh ulama. Prinsip kelima dan keenam ini terinspirasi dari slogan Rasyid Ridha dalam *Tafsīr al-Manār* yang berbunyi, "*Kita harus saling menolong dalam masalah yang disepakati dan saling toleran dalam masalah yang diperdebatkan.*" Yang dimaksud dengan toleransi adalah tidak fanatik kepada satu pendapat dan tidak mudah menyesatkan pendapat yang lainnya. *Ketujuh*, menghormati pendapat orang lain dengan menyadari bahwa kebenaran mungkin tercecer di mana-mana. Prinsip ketujuh ini terinspirasi dari pendapat para pakar *ushul fiqh* tentang kemungkinan adanya kebenaran yang lebih dari satu (*imkān ta'addud al-shawāb*).[5]

Dari Taklid ke Ijtihad

Fanatisme bermazhab merupakan problem besar umat Islam yang mengakibatkan peradaban Islam terbelakang. Bagaimana tidak? Setiap ijtihad yang menelurkan gagasan baru senantiasa mendapatkan resistensi dari pengikut fanatik mazhab. Kaum fanatik terlalu percaya diri ketika meyakini tradisi keilmuan yang diwarisi dari ulama pendahulu selalu relevan sepanjang masa dan di mana saja (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Akibatnya, setiap ijtihad kreatif dan inovatif justru dituduh menodai kesakralan agama. Fenomena inilah yang disebut dengan tertutupnya pintu ijtihad di mana karya-karya ulama masa lampau sudah dianggap final dan harus diamalkan begitu saja tanpa kritik. Kaum fanatik selalu mewajibkan umat Islam untuk membebek (*taqlīd*) kepada salah satu mazhab empat dalam bidang fiqih. Salah satu contoh fanatisme bermazhab adalah pernyataan Syaikh al-Ṣāwi al-Māliki (w. 1241 H),

> "Tidak boleh *taqlīd* kepada selain mazhab empat walaupun mazhab (selain mazhab empat) tersebut sesuai dengan pendapat sahabat, hadis sahih, dan ayat. Seseorang yang keluar dari mazhab empat adalah sesat dan menyesatkan bahkan terkadang menyebabkan kekufuran karena memahami kitab dan sunnah secara harfiah adalah asal-usul kekafiran."[6]

Coba perhatikan dengan cermat pernyataan tersebut. Titik ekstrem pernyataan tersebut terletak pada larangan mengikuti pendapat ulama non-mazhab-empat meskipun sesuai dengan Al-Quran dan Sunnah. Ini sama artinya bahwa Syaikh al-Ṣāwi al-Māliki telah memosisikan mazhab empat lebih tinggi daripada Al-Quran dan Sunnah. Selain mewajibkan taklid kepada mazhab empat, beberapa ulama fanatik juga mewajibkan taklid pada Al-Junayd (w. 297 H) dalam bidang tasawuf dan pada

Al-Asy'ari (w. 334 H) dan Al-Maturidi (w. 333 H) dalam bidang teologis. Pandangan fanatik seperti ini sangat luas pengaruhnya di Libia, Tunisia, Maroko, Mauritania, dan Indonesia.

Fanatisme bermazhab tak pelak mendapat kritik dari Ibn 'Abd al-Barr (w. 463), Ibn Hazm (w. 384 H), Ibn Taimiyah (w. 728 H), Al-San'ani (w. 1182 H), Al-Syaukani (w. 250 H), dan Al-Dahlawi (w. 1176 H). Semua ulama ini menganjurkan keterbukaan dalam bermazhab. Fanatisme dan *taqlīd* dikritik oleh mereka karena dipandang bertentangan dengan semangat inklusif dan toleran yang ditunjukkan oleh Imam Al-Syāfi'i, Imam Malik, dan Imam Ahmad Ibn Hanbal. Al-Syāfi'i dengan rendah hati rela tidak berdoa *qunut* pada saat shalat subuh di dekat makam Abu Hanifah dengan alasan menghormati Abu Hanifah yang tidak menganjurkan doa *qunut*.[7] Malik bin Anas secara inklusif berkata, "Aku adalah manusia biasa yang bisa salah dan benar, maka telitilah pendapatku. Jika sesuai dengan Al-Quran dan Sunnah maka ambillah. Jika tidak sesuai maka tinggalkanlah." Ahmad bin Hanbal berkata, "Janganlah kalian bertaklid kepadaku, Malik, Al-Syafi'i, dan Al-Tsauri. Tetapi belajarlah kalian seperti kami."[8] Pernyataan-pernyataan ini menunjukkan bahwa para imam tidak rela apabila pendapat-pendapat mereka ditelan mentah-mentah oleh para pengikut fanatik mazhab.

Dengan berlandaskan pada argumentasi tersebut, Al-Qaradhawi berpendapat bahwa ijtihad harus terus bergulir seiring perjalanan sejarah. Khazanah kitab klasik tidak boleh disakralkan dan harus dibaca secara kritis untuk mengkaji ulang kebenaran dan relevansinya untuk masa kini. Kajian ulang dapat dilakukan dengan cara mempertanyakan kembali apakah tradisi klasik sesuai dengan Al-Quran dan hadis atau tidak; jika sesuai, maka diterima dan jika tidak sesuai, maka harus ditolak.

Selain itu, pembedaan antara ajaran-ajaran yang bersifat statis dan dinamis (*al-tsābit wa al-mutaghayyir*) sangat penting; *al-tsābit* adalah ajaran agama yang tidak bisa diubah sedangkan *al-mutaghayyir* adalah aturan yang dapat diubah sesuai perubahan tempat dan waktu. Kajian ulang terhadap tradisi merupakan bentuk pembacaan kritis (*qirā'ah naqdiyyah*). Pembacaan kritis bukanlah hal yang sama sekali baru, sebab sudah pernah dilakukan oleh para sarjana klasik seperti Al-Syāthibi dan Ibn Taimiyah. Kritisisme Al-Syāthibi dapat dilihat ketika dia melakukan verifikasi dan falsifikasi terhadap ajaran-ajaran sufisme. Al-Syāthibi berkata, "Amal-amal yang dilakukan oleh para sufi adakalanya punya dasar syariat dan adakalanya tidak." Jika punya dasar dalam syariat, maka diterima dan jika tidak, maka harus ditolak. Ibn Tamiyah juga berkata, "Di dalam kitab-kitab karya Syaikh Abu 'Abd al-Rahmān al-Sulami terdapat tradisi yang baik dan pendapat-pendapat yang bisa diterima serta bermanfaat. Namun, di sisi lain terdapat tradisi dan pendapat-pendapat yang tertolak."[9]

Pendapat Al-Syāthibi dan Ibn Taimiyah tersebut mengandung spirit kritisisme yang harus dipegang teguh dan ditiru oleh generasi Muslim agar tidak terjadi lagi pembebekan dan taklid buta pada ulama salaf. Sebab, bagaimana pun ulama salaf hanyalah manusia biasa yang bisa salah dan lupa. Oleh karena itu, tidaklah bijaksana apabila umat Islam menyakralkan mereka. Umat Islam meyakini bahwa Nabi adalah makhluk yang terhindar dari kesalahan dalam agama (*ma'shūm*). Konsekuensinya, umat Islam harus meyakini bahwa para sahabat, *tabi'īn* (generasi setelah generasi sahabat), dan ulama dalam pelbagai disiplin ilmu adalah manusia biasa yang bisa salah (*ghayr ma'shūm*). Jika mereka hanya manusia biasa, maka hasil ijtihad mereka boleh dikritik (*qābil li al-naqd*) dan boleh

ditinjau ulang kebenaran serta relevansinya untuk masa kini. Semangat kritis ini pernah disuarakan dengan lantang oleh ulama salaf inklusif melalui slogan, “Pendapat orang-orang boleh diterima dan ditolak kecuali pendapat Nabi”. Abu Hanifah juga menyatakan,

Kita harus saling menolong dalam masalah yang disepakati dan saling toleran dalam masalah yang diperdebatkan.

> “Ajaran yang bersumber dari Rasulullah Saw. kita terima, namun informasi yang bersumber dari sahabat kadang kita terima dan kadang tidak. Sedangkan informasi yang bersumber dari *tabi'īn* tidak kita terima karena mereka lelaki dan kami juga lelaki.”[10]

Slogan Abu Hanifah ini mengajarkan kritisisme kepada umat Islam dan mendorong pentingnya mengambil posisi moderat dalam berinteraksi dengan *turāts*. Dikatakan moderat, sebab menganjurkan penerimaan terhadap pendapat-pendapat ulama salaf yang cocok dengan spirit Al-Quran dan hadis sekaligus yang relevan untuk masa kini. Moderatisme ini berbeda dengan posisi ekstrem kelompok kanan dan kiri. Kelompok kanan radikal menerima dan menyakralkan semua produk masa lalu tanpa kritisisme, sementara kelompok kiri ekstrem menolak semua produk pemikiran masa lalu.

Toleransi dan Ucapan Selamat Natal

Yusuf al-Qaradhawi percaya bahwa moderatisme merupakan jembatan penghubung antara ekstrem kanan dan kiri. Moderatisme merupakan solusi yang tepat bagi radikalisme

dan ekstremisme. Selain mendorong inklusivisme dalam bermazhab, Yusuf al-Qaradhawi menganjurkan inklusivisme dalam berinteraksi dengan non-Muslim. Dalam situs pribadinya, Yusuf al-Qaradhawi berfatwa bahwa mengucapkan Selamat Natal adalah bentuk penghormatan yang terpuji. Menurutnya, perubahan konteks sosio-politik merupakan realitas perkembangan sejarah yang tidak bisa dipungkiri. Semua perkara meniscayakan perkembangan dinamis dan tidak ada perkara yang statis. Pola interaksi dengan non-Muslim pun senantiasa berubah sesuai dengan perubahan zaman dan tempat sehingga menuntut perubahan hukum.

Setelah mempertimbangkan perubahan dunia dalam skala global, al-Qaradhawi menyatakan secara eksplisit berbeda pendapat dengan Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim Jauziyyah yang mengharamkan mengucapkan Selamat Natal. Al-Qaradhawi memperbolehkan mengucapkan Selamat Natal, khususnya kepada non-Muslim yang menjalin hubungan harmonis dengan orang Islam. Mengucapkan Selamat Natal semakin mendesak apabila disampaikan kepada kerabat, tetangga, dan para kolega di sekolah maupun di tempat kerja. Mengucapkan Selamat Natal tidak dilarang oleh Islam, bahkan termasuk perbuatan yang baik. Allah berfirman "*Jika kalian dihormati, maka balaslah dengan penghormatan yang lebih baik atau balaslah yang setimpal.*" (QS Al-Nisā̄' [4]: 86).

Dalam menyikapi persoalan sosial-keagamaan, pemahaman yang tekstual sangat dihindari oleh al-Qaradhawi. Dia lebih menekankan pemahaman yang substansial dengan mempertimbangkan tujuan universal Islam. Salah satu tujuan universal Islam adalah mewujudkan keadilan dan perdamaian. Oleh karena itu, Allah berfirman: "*Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang*

tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil." (QS Al-Mumtaḥanah [60]: 8). Ayat ini mendorong terwujudnya perdamaian dan keharmonisan di muka bumi. Untuk itu, Al-Qaradhawi berpendapat bahwa mengucapkan Selamat Natal termasuk salah satu sarana untuk merealisasikan tujuan universal ini.[11] Sayangnya, hingga hari ini fatwa inklusif tersebut masih mendapatkan resistensi yang masif dari banyak kalangan Islam konservatif. Namun, lepas dari resistensi itu, fatwa inklusif tersebut sangat layak diapresiasi dalam rangka menjaga kerukunan umat beragama.[]

7 Islam, Kebinekaan, dan Toleransi

Perspektif Abdurrahman Wahid

- ✓ Islam adalah agama yang satu, tetapi mengapa pemahaman keislaman bersifat plural?
- ✓ Bagaimana pluralitas disikapi secara dialogis tanpa ada pemberangusan terhadap kebebasan berpendapat dan berkeyakinan yang dilindungi oleh Islam dan UUD 45?
- ✓ Bagaimana proses ekspedisi intelektual dan penghayatan keagamaan Gus Dur sebagai santri dapat membentuknya menjadi seseorang yang toleran, pluralis, dan demokratis?
- ✓ Bagaimana cara menjadi Muslim toleran yang secara arif mendialogkan ajaran keislaman dengan semangat kebangsaan?

"Bukankah dengan saling pengertian mendasar antaragama, masing-masing agama akan memperkaya diri dalam mencari bekal perjuangan menegakkan moralitas, keadilan dan kasih sayang?"
[Abdurrahman Wahid][1]

HAMPIR tidak ada pemikir yang lebih sering disalahpahami di negeri ini dibanding Abdurrahman Wahid yang akrab disapa Gus Dur. Orang-orang sering menuduhnya sebagai neo-PKI karena mengusulkan pencabutan Tap MPRS Nomor XXV Tahun 1966 tentang pelarangan PKI dan pelarangan penyebaran komunisme dan Marxisme/Leninisme di Indonesia. Ada yang mengklaimnya telah murtad karena dibaptis di gereja dan membela pluralisme. Gus Dur juga dicurigai oleh kelompok konservatif sebagai agen zionis Yahudi karena sering terlibat dalam pertemuan dengan tokoh-tokoh Israel. Gus Dur memang ditakdirkan lahir di dunia ini sebagai sosok kontroversial. Teman-temannya di pesantren mengenal Gus Dur sebagai santri *mbeling* tapi gemar membaca. Warga NU menghormatinya sebagai kiai karismatik. Para peminat klenik mengultuskannya sebagai wali kesepuluh setelah wali songo yang menjadi objek ziarah kubur. Namun, pelawak kondang seperti

Tarsan dan Kirun, yang sering dibuat terpingkal-pingkal oleh kejenakaan Gus Dur, barangkali lebih suka menjulukinya sebagai Bapak Humor Indonesia.

Penulis tidak akan mengulas aspek-aspek tersebut dan tidak akan memaparkan biografi Gus Dur, sebab Greg Barton, dalam *Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, dan John L. Esposito, dalam *Makers of Contemporary Islam: Abdurrahman Wahid*, telah membahasnya secara detail.[2] Penulis hanya akan mengkaji kembali sisi-sisi pemikiran Gus Dur yang pluralis dan toleran serta proses pembentukannya. Kajian ini dirasa sangat perlu guna merespons kekerasan dan tindakan-tindakan intoleran yang marak terjadi akhir-akhir ini.

Bagi kelompok minoritas yang tertindas, Gus Dur merupakan sosok kiai inklusif dan toleran yang tidak segan-segan mempertaruhkan citra dirinya untuk membela hak-hak mereka sebagai warga negara. Berkat perjuangannya, Gus Dur dianugerahi julukan Bapak Pluralisme. Etnis Tionghoa menganggap Gus Dur tidak hanya sekadar presiden, tetapi pahlawan dan Bapak Tionghoa karena berkat Keppres Nomor 6/2000 yang dikeluarkannya, etnis Tionghoa di Indonesia merasakan kebebasan mengekspresikan budaya dan kepercayaan mereka.

Warga Ahmadiyah pun sangat menghormati Gus Dur yang gigih membela mereka. Gus Dur dengan lantang menyatakan, “Selama saya masih hidup, saya akan pertahankan gerakan Ahmadiyah.” Pernyataan itulah yang dilontarkannya ketika Ahmadiyah menjadi bulan-bulanan kelompok radikal. Gus Dur bahkan menawarkan kepada Ahmadiyah untuk berlindung di rumahnya, Ciganjur, jika pemerintah dianggap tidak lagi bisa melindungi mereka. Gus Dur juga menegaskan, “Kalau ada yang berpendapat Ahmadiyah salah silakan. Tapi,

Pencari kebenaran dihargai oleh Tuhan meskipun dia salah. Oleh karena itu, semua pendapat harus dihargai dan tidak boleh diberangus.

UUD 1945 memberi mereka kebebasaan menyatakan pendapat." Gus Dur tidak membela keyakinan Ahmadiyah, tetapi membela hak warga minoritas yang harus tetap dilindungi oleh negara. Itu amanat konstitusi sebagaimana tercantum dalam Pasal 27 ayat (1); Pasal 28E ayat (1), ayat (2) dan ayat (3); Pasal 28 ayat (1) dan ayat (2); Pasal 28D ayat (1); Pasal 29 ayat (2) Undang-Undang Dasar 1945 dan Pasal 1 ayat (3) Undang-Undang Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Namun, kenyataannya sangat memprihatinkan; Ahmadiyah terus-menerus menjadi sasaran kekerasan dan persekusi. Menteri Agama Suryadharma Ali bahkan secara diskriminatif mengeluarkan pernyataan agar Ahmadiyah dibubarkan.[3]

Gus Dur dan Pencarian Islam Toleran

Pemikiran pluralis dan toleran Gus Dur yang unik tersebut terbentuk oleh ekspedisi intelektualnya yang panjang. Gus Dur tumbuh di lingkungan pesantren tradisional Tebuireng Jombang, Krapyak Yogyakarta, dan Tegalrejo Magelang. Dari ketiga pondok pesantren itu, Gus Dur menimba disiplin keilmuan Islam tradisional seperti fiqih, tafsir Al-Quran, hadis, tasawuf, dan sebagainya. Dalam pendidikan pesantren NU pada umumnya, toleransi merupakan ajaran yang sering disuguhkan oleh para kiai sehingga tertanam di hati para santri.

Gus Dur menemukan prinsip toleransi yang diserap dari hadis Nabi bahwa pencari kebenaran hukum akan mendapat-

kan dua pahala jika benar dan mendapat satu pahala jika salah (*man ijtahada fa aṣāba fa lahu ajrāni fa man ijtahada fa akhta'a fa lahu ajrun wāḥidun*). Pencari kebenaran dihargai oleh Tuhan meskipun dia salah. Oleh karena itu, semua pendapat harus dihargai dan tidak boleh diberangus.

Pesantren mengajarkan kepada Gus Dur jargon toleransi Al-Syāfi'i: "Pendapat kami benar tetapi mungkin salah, sedangkan pendapat kalian salah tetapi mungkin benar."(*ra'yuna ṣawabun yaḥtamilu al-khata' wa ra'yu ghayrina khata'un yaḥtamilu al-ṣawab*). Jargon fiqih ini menunjukkan bahwa kebenaran pemikiran manusia tidaklah absolut dan seseorang tidak boleh merasa benar sendiri sembari menyesatkan pendapat orang lain. Gus Dur paling tidak suka dengan sikap dogmatis dan fanatik yang—meminjam istilahnya—sering "main mutlak-mutlakan".[4] Gus Dur belajar banyak dari Al-Syāfi'i tentang prinsip toleransi yang terbangun dari kerendahan hati yang di dalamnya terdapat pengakuan kemungkinan salah pada diri sendiri.

Selain disiplin fiqih, sufisme menempati posisi sentral yang menggerakkan budaya toleransi di lingkungan pesantren. Nuansa sufistik yang kental di pesantren tentu memengaruhi pandangan pluralistik dan toleran Gus Dur. Sufisme mengajarkan toleransi, moderatisme, koeksistensi, dan nilai-nilai humanistik lainnya. Hal ini karena pandangan metafisik dalam sufisme mengimplikasikan bahwa terdapat kesatuan di antara semua hal yang eksis. Sedangkan perbedaan, kebinekaan, dan pertentangan antara kelompok manusia dan semua hal yang eksis hanyalah ilusi. Jika keragaman hanyalah ilusi, maka perbedaan di antara manusia, adat-istiadat, dan budaya juga bersifat superfisial. Oleh karenanya, sufisme mengajarkan sikap rendah hati dan menghormati perbedaan.

Toleransi Gus Dur dalam esai-esainya pun tampak didukung oleh semboyan yang populer di kalangan pesantren bahwa "perbedaan umat Islam adalah rahmat" (*ikhtilāf al-ummat rahmat*). Perbedaan seyogianya tidak menyebabkan perpecahan (*iftirāq*) dan permusuhan (*'adawah*). Perbedaan justru merupakan kasih sayang yang muncul di tengah-tengah kebinekaan. Prinsip keislaman ini kemudian bersinergi dengan prinsip kebangsaan Bineka Tunggal Ika sehingga keberislaman Gus Dur tidak mempersoalkan perbedaan agama, keyakinan, etnis, warna kulit, dan posisi sosial.

Sikap-sikap toleran dan pluralis Gus Dur berakar dari penghayatan terhadap teks-teks inklusif Al-Quran. Allah berfirman bahwa "*Tidak ada paksaan dalam agama.*" (QS Al-Baqarah [2]: 256). "*Untukmu agamamu dan untukku agamaku.*" (QS Al-Kāfirūn [109]: 6). "*Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat.*" (QS Hūd [11]: 119). Ayat-ayat toleransi ini sering dikutip oleh Gus Dur dalam esai-esai dan pidato-pidatonya.

Menurut Gus Dur, Al-Quran jelas menegaskan bahwa agama adalah wilayah privat yang tidak bisa diintervensi atau dipaksakan. Ayat-ayat tersebut juga mengafirmasi pluralitas sebagai sebuah keniscayaan. Tuhan tidak berkehendak menjadikan manusia dalam satu keyakinan karena mereka senantiasa berbeda pendapat. Bagi Gus Dur, pluralisme adalah kesadaran yang mengakui keragaman kaum Muslim dan keragaman manusia; ada yang Muslim dan non-Muslim. Prinsip inilah yang seharusnya ditanamkan di benak generasi bangsa demi menyongsong perdamaian hidup berdampingan antarpemeluk agama. Dengan berpedoman pada prinsip itu, Gus Dur menolak hukuman mati dalam kasus apostasi (*murtad*). Dia men-

ulis, "Jika hukuman apostasi diterapkan di Indonesia, maka akan ada lebih dari 20 juta orang yang dibunuh karena berpindah agama dari Islam ke Kristen sejak tahun 1965." Gus Dur lalu mendorong pembaharuan fiqih Islam agar sesuai dengan perubahan zaman, konteks keindonesiaan, dan HAM.[5]

Perdamaian yang dicita-citakan Gus Dur didasari spirit multikulturalisme dalam Al-Quran. Allah berfirman, "*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*" (QS Al-Ḥujurāt [49]: 13). Penulis hampir tidak bisa menghitung berapa kali Gus Dur mengulang-ulang ayat ini dalam ceramahnya. Gus Dur sangat menghayati ayat ini secara mendalam dan semakin yakin bahwa kebinekaan suku dan bangsa bukan untuk saling berperang, tetapi untuk saling mengenal dalam dialog antarbudaya dan peradaban. Ayat itu ditafsirkan oleh Gus Dur sebagai prinsip Bineka Tunggal Ika.

Belum puas dengan nilai-nilai toleran yang sudah didapatkan di pesantren, Gus Dur melanjutkan studinya di Universitas Al-Azhar Kairo dan Universitas Bagdad yang memungkinkannya berkenalan dengan gagasan-gagasan pembaharuan Islam yang berkembang di Timur Tengah. Al-Azhar merupakan universitas Islam tertua di dunia yang mengusung moderatisme (*wasaṭiyyah*) dan toleransi (*tasāmuḥ*). Visi al-Azhar ini senada dengan visi *tawāsut*, *tawāzun*, dan *i'tidal* yang selama ini dianut oleh NU dalam rangka mewujudkan moderatisme Islam di Indonesia. Moderatisme dan toleransi al-Azhar tampak dalam pernyataan reformis al-Azhar kenamaan, Muhammad Abduh,

Toleransi memang mengizinkan seseorang menawarkan pandangannya kepada orang lain, tetapi dengan syarat tanpa ada paksaan untuk menerimanya.

"Jika seseorang mengeluarkan kata-kata yang mengandung kemungkinan kekufuran dari seratus sisi tetapi mengandung keimanan dari satu sisi saja, maka arahkanlah kata-kata itu kepada keimanan dan tidak boleh dikafirkan."[6]

Gus Dur sejalan dengan Abduh yang menolak pengafiran. Hal itu terbukti dalam kritik-kritiknya terhadap kelompok Islam garis keras yang mudah menyesatkan kelompok lain. Dalam *Syi'ir Tanpo Waton*, Gus Dur menyatakan,

> *"Akeh kang apal Qur'an hadise*
> *Seneng ngafirke marang liyane*
> *Kafire dewe ndak digatekke*
> *Yen isih kotor ati akale."*[7]

Artinya, "Banyak orang yang menghafal Al-Quran dan hadis tetapi suka mengafirkan orang lain. Orang kafirnya sendiri malah tidak diperhatikan. Hal itu terjadi karena hati dan akalnya masih kotor." Melalui syair ini, Gus Dur hendak mengingatkan bahwa hafalan Al-Quran dan hadis tidak menjamin seseorang menjadi toleran. Sebaliknya, hafalan Al-Quran dan hadis bisa menyebabkan orang menjadi eksklusif dan intoleran jika tidak disertai perenungan dan pemahaman yang memadai dan kontekstual. Oleh karena itu, Gus Dur memberikan saran bahwa untuk menjadi Muslim toleran seseorang harus "*ngaji sak pranatane*", yakni mengkaji Islam secara metodologis dan komprehensif. Selain itu, seseorang harus membersihkan hati

dan pikirannya sehingga tidak mudah berburuk sangka kepada orang lain yang berbeda pendapat. Inilah langkah-langkah menjadi Muslim toleran.

Uniknya, dalam proses pencarian Islam toleran, Gus Dur mengakui bahwa dirinya pernah mengikuti jalan pikiran kaum ekstremis yang menganggap Islam sebagai alternatif terhadap pola pemikiran Barat. Keterpengaruhan Gus Dur oleh pemikiran ekstrem tersebut terjadi pada tahun 50-an ketika dia turut serta dalam gerakan *Ikhwānul Muslimīn* di Jombang. Namun, setelah melihat perselingkuhan *Ikhwānul Muslimīn* dengan ideologi radikal dan setelah mendalami Nasionalisme Arab di Mesir pada tahun 60-an dan Sosialisme Arab di Bagdad, maka Gus Dur menyadari Islam sebagai jalan hidup (*syarī'ah*) yang saling belajar dan saling mengambil dari berbagai ideologi non-agama, serta berbagai pandangan dari agama-agama lainnya.

Islamku, Islam Anda, dan Islam Kita

Seperti William James dalam *Varieties of Religious Experience*, Gus Dur menyadari bahwa pengembaraan intelektualnya merupakan pengalaman pribadi yang unik dan tidak akan pernah dirasakan atau dialami orang lain. Orang lain pasti memiliki pengalaman yang berbeda sesuai pengembaraannya. Apakah pengembaraan Gus Dur berakhir pada eklektisisme yang berwatak kosmopolitan, sedangkan pengembaraan orang lain membawa hasil yang berbeda, hal itu bukanlah persoalan bagi Gus Dur. Pengalaman pribadi orang tidak akan pernah sama dengan pengalaman orang lain. Dengan demikian, Gus Dur merasa harus menghormati keberagaman pengalaman itu dan toleran terhadap pemikiran orang lain.

Pengalaman Gus Dur tinggal di Mesir, Bagdad, Belanda, Jerman, dan Prancis diakui atau tidak telah ikut memperkaya

wawasannya tentang modernitas Barat. Pengalaman tersebut sangat berpengaruh dalam pembentukan pemikiran Gus Dur yang tradisionalis sekaligus modernis. Sinergi beragam wawasan dari pelbagai sumber dan peradaban tersebut menjadikan Gus Dur sebagai sosok ideal yang mengapresiasi tradisi kuno yang baik sekaligus sudi mengadopsi nilai-nilai modern yang lebih baik (*al-muhāfadhah 'ala al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdzu bi jadīd al-aṣlaḥ*).

Gus Dur akhirnya tiba pada kesimpulan bahwa Islam yang dipikirkan dan dialaminya dalam proses pencarian intelektual adalah sesuatu yang khas, yang dia sebut dengan "Islamku", hingga wataknya patut dipahami sebagai pengalaman pribadi dan dihargai orang lain tanpa memiliki kekuatan pemaksa. Gus Dur tidak ingin memaksakan Islam versinya, sebab jika dipaksakan akan mengakibatkan dislokasi pada diri orang lain. Jika ada "Islamku" versi Gus Dur yang merupakan hasil pencarian dan pengembaraan, maka di pihak lain ada "Islam Anda" yang kadang berdiri di atas pengalaman atau keyakinan tentang kebenaran yang tak terbantahkan. Bagi Gus Dur, kebenaran yang diperoleh semata-mata karena keyakinan adalah bukan sebuah pengalaman. Nah, dalam perbedaan antara "Islamku" dan "Islam Anda", orang-orang sering memaksakan kehendaknya sendiri dan menganggap pandangan yang dikemukakannya sebagai satu-satunya kebenaran. Cara seperti ini dinilai oleh Gus Dur tidaklah rasional dan intoleran. Toleransi memang mengizinkan seseorang menawarkan pandangannya kepada orang lain, tetapi dengan syarat tanpa ada paksaan untuk menerimanya.

Di tengah-tengah perbedaan, kaum Muslimin harus memikirkan masa depan Islam dan kepentingan bersama. Dari sanalah akan terumuskan "Islam Kita" yang mencakup

"Islamku" dan "Islam Anda". Namun, untuk merumuskan "Islam Kita" dinilai sulit oleh Gus Dur, sebab pengalaman yang membentuk "Islamku" dan "Islam Anda" sangat berbeda. Di sinilah maka muncul kecenderungan "Islam Kita" yang hendak dipaksakan oleh sekelompok orang berideologi Islam. Bagi Gus Dur, pemaksaan kehendak dalam bentuk pemaksaan penafsiran merupakan tindakan yang bertentangan dengan demokrasi. Kelompok Islam terus-menerus memaksakan ideologi Islam politik mereka sebagai ideologi negara Indonesia yang majemuk ini. Gus Dur mengimbau agar kaum Muslimin di Indonesia memprioritaskan hal-hal yang menjadi keprihatinan bersama untuk membangun "Islam Kita" dengan penuh sukarela tanpa ada pemaksaan pandangan dan primordialisme doktrin agama. Inilah gagasan toleransi yang diperjuangkan Gus Dur, sebuah prinsip yang mendorongnya menentang semua bentuk intoleransi dan kekerasan atas nama agama.[8]

Terorisme: Faktor dan Solusinya

Sebagai ketua gerakan Antikekerasan dan Perdamaian, anggota rekonsiliasi antaragama di London, dan salah satu pendiri Pusat Perdamaian Shimon Perez di Israel, Gus Dur tanpa lelah mengupayakan terwujudnya perdamaian dunia. Tindak kekerasan walaupun atas nama agama dinilainya sebagai terorisme. Menyikapi kekerasan dalam konflik Israel-Palestina, Gus Dur bersama dengan Rabi Kepala Secaflim Eli Bakshiloron dalam pertemuan para pendiri Pusat Perdamaian Shimon Peres di Israel menyatakan, "keyakinan agama Islam dan Yahudi menolak penggunaan kekerasan yang berakibat matinya orang-orang yang tak bersalah/tak berdosa."

Gus Dur juga mengecam keras pengeboman di Bali dan pertikaian berbau SARA di Maluku, Poso, Aceh, dan Sampit.

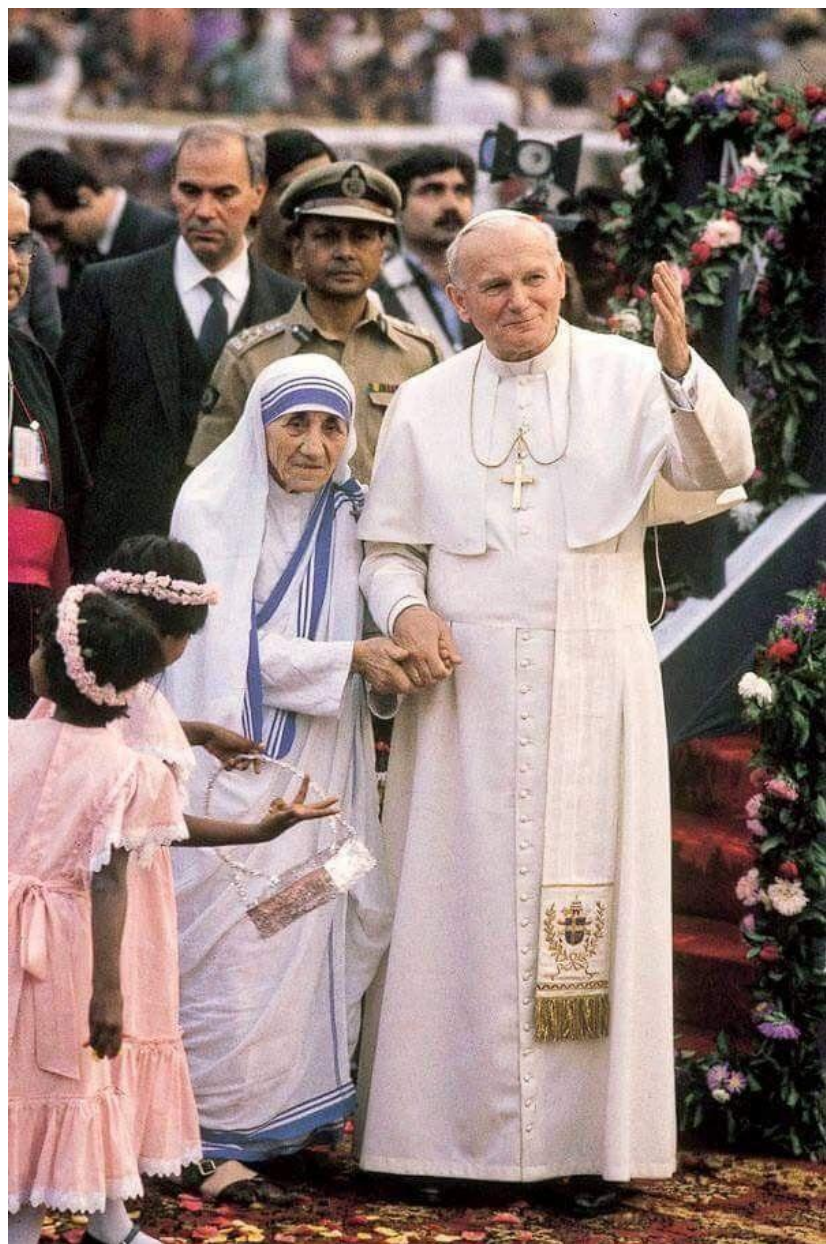
Umat Islam harus mengadakan penafsiran baru (*reinterpretasi*) terhadap ajaran-ajaran agama yang telah diselewengkan oleh kelompok radikal guna menjustifikasi kekerasan. Reinterpretasi diperlukan untuk mengoreksi kesalahan-kesalahan yang diperbuat sebelumnya.

Tindakan-tindakan destruktif tersebut sangat bertentangan dengan Islam sebab Islam tidak membenarkan tindakan kekerasan dan diskriminasi. Menurut Gus Dur, satu-satunya pembenaran bagi tindakan kekerasan adalah jika kaum Muslimin diusir dari rumahnya (*idzā ukhrijū min diyārihim*).[9]

Tindakan kekerasan atas nama agama disebabkan sikap para pelakunya yang mementingkan institusi atau lembaga keislaman yang diyakininya superior (*ya'lū walā yu'la 'alayh*). Narsisme Islam tersebut akan merasa terancam ketika berhadap-hadapan dengan cara hidup dan kemajuan peradaban Barat. Karena tidak dapat membuktikan secara pasti dan masuk akal klaim superioritasnya, mereka mengambil cara-cara kekerasan dan terorisme. Kekerasan dan terorisme juga disebabkan oleh rendahnya mutu sumber daya manusia para pelaku itu sendiri. Pendangkalan pengetahuan agama ini diperparah oleh indoktrinasi dengan ideologi garis keras.

Lalu, bagaimana kaum Muslimin mengoreksi langkah-langkah yang salah ini? Gus Dur menjawab bahwa umat Islam harus mengadakan penafsiran baru (*reinterpretasi*) terhadap ajaran-ajaran agama yang telah diselewengkan oleh kelompok radikal guna menjustifikasi kekerasan. Reinterpretasi diperlukan untuk mengoreksi kesalahan-kesalahan yang diperbuat sebelumnya. Dalam seluruh esai-esainya tentang Islam dan terorisme, Gus Dur senantiasa menegaskan bahwa Islam adalah "agama kedamaian", bukan "agama kekerasan". Proses sejarah

berkembangnya Islam di kawasan Indonesia merupakan bukti nyata akan kedamaian Islam, walaupun di kawasan-kawasan lain masih terjadi tindak kekerasan yang tidak diharapkan.

Terorisme juga dipicu oleh ketidaksigapan pemerintah dalam mengambil langkah preventif. Selama ini, pemerintah masih menganut kebijakan-kebijakan punitif yang tidak berani melakukan penangkapan jika belum ada bukti legal. Pemerintah pun mengalami kelumpuhan dalam menanggulangi terorisme karena sistem negara tidak berjalan secara efisien. Terorisme kadang didorong oleh rasa frustrasi terhadap ketidakadilan sosial dan KKN yang merajalela. Dengan demikian, pemberantasan terorisme harus diimbangi dengan peningkatan kesejahteraan masyarakat dan penanganan KKN oleh birokrasi negara.[10][]

8 Memeluk Agama Cinta dan Toleransi

Perspektif Fethullah Gülen

✓ Apakah terorisme dan kekerasan merupakan akibat dari hilangnya rasa cinta dan kasih sayang di hati manusia?

"Real Muslim cannot be terrorists."
(Muslim sejati tidak mungkin menjadi teroris)
[Fethullah Gülen][1]

MUHAMMED FETHULLAH GÜLEN adalah seorang master sufi dan *peacemakers* yang sangat populer di Turki. Dia lahir di Desa Korucuk, dekat Erzurum, Turki timur, pada tahun 1941.[2] Gülen getol membangun dialog antargolongan yang mewakili beragam ideologi, budaya, agama, dan negara. Pada 1999, makalahnya yang berjudul *The Necessity of Interfaith Dialogue* telah disampaikan kepada Parlemen Agama Dunia di Cape Town. Dia berpendapat bahwa dialog yang tulus dalam rangka meningkatkan saling pengertian sangatlah diperlukan. Untuk tujuan ini, dia membantu terbentuknya Yayasan Wartawan dan Penulis (1994) yang kegiatannya mempromosikan dialog dan toleransi antar semua lapisan masyarakat. Gülen telah berdialog dengan tokoh-tokoh lintas agama seperti Paus Yohannes Paulus II di Vatikan, John O'Connor (Uskup Agung New York), Leon Levy (mantan presiden *Anti-Defamation League*), Duta Besar Vatikan untuk Turki, delegasi Gereja Ortodoks Turki, delegasi komunitas Armenia Turki,

Kepala Rabi dari komunitas Yahudi di Turki, dan tokoh-tokoh Turki lainnya. Hal ini menggambarkan sebuah contoh bagaimana dialog yang tulus dapat dibangun di antara orang-orang yang beriman.

Gülen pernah merilis sebuah pernyataan pers dalam rangka merespons tragedi 11 September. Gülen menganggapnya sebagai pukulan hebat bagi perdamaian dunia. Dia menegaskan bahwa teror tidak pernah bisa digunakan atas nama Islam karena seorang Muslim yang sejati tidak mungkin menjadi teroris. Muslim seharusnya menjadi representasi dan simbol perdamaian, kesejahteraan, dan kemakmuran. Atas jasa-jasanya dalam membangun perdamaian dunia, The Peaceful Heroes Symposium yang diselenggarakan pada 13 April 2003 di University of Texas memberikan penghargaan kepada Gülen sebagai salah satu *peacemakers* selama 5.000 tahun sejarah manusia. Gülen dianggap sebagai pahlawan perdamaian dalam daftar yang mencakup nama-nama seperti Yesus, Buddha, Gandhi, Martin Luther King, dan lain-lain.

Karya-karya dan Pemikirannya

Gülen telah menulis beberapa buku, antara lain adalah *Muhammad: Aspects of His Life; Questions and Answers about Faith; Pearls of Wisdom; Prophet Muhammad as Commander; Essentials of the Islamic Faith; Toward the Lost Paradise; Key Consepts in the Practice of Sufism;* dan *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*.[3] Dalam buku yang terakhir ini, Gülen menilai bahwa globalisasi telah membuat banyak perubahan fundamental pada semua aspek kehidupan: ekonomi, ilmu sosial, komunikasi, politik, geografi, dan lain-lain. Globalisasi berperan besar memopulerkan kemajuan teknologi, sistem demokrasi, produksi dan sebagainya. Namun, glo-

Terorisme dan kekerasan merupakan akibat dari hilangnya cinta dan kasih sayang di hati manusia. Cinta adalah sebuah obat mujarab bagi problem terorisme. Kehidupan manusia hanya dapat diwujudkan secara harmonis dengan cinta karena Allah tidak menciptakan hubungan yang lebih kuat daripada cinta.

balisasi juga diikuti oleh semakin suburnya egoisme, individualisme, materialisme, dan sejumlah krisis etika yang lain. Efek negatif inilah yang membuat kalangan fundamentalis menolak globalisasi karena dinilai sebagai bentuk lain dari westernisasi yang mengancam identitas budaya dan agama Islam. Ketakutan-ketakutan terhadap westernisasi pada gilirannya semakin menguatkan eksklusivisme kalangan fundamentalis yang tidak jarang memilih cara-cara kekerasan untuk melawan hal-hal yang berbau Barat.

Globalisasi pun ditandai dengan munculnya ancaman terorisme dan kekerasan yang semakin mengglobal.[4] Dalam menyikapinya, muncullah upaya-upaya serius yang ingin membangun kembali perdamaian dunia melalui dialog antaragama dan budaya. Tidak ada keraguan bagi para pemikir pro perdamaian bahwa ancaman konflik global akan dapat diantisipasi dengan dialog konstruktif yang penuh cinta kasih. Dialog konstruktif merupakan cara yang efisien agar kita dapat mewarnai globalisasi dengan lebih sehat. Dialog konstruktif diharapkan mampu menelurkan nilai-nilai universal dan etika kemanusiaan yang dapat mengatasi efek negatif dari globalisasi dan modernisasi. Dalam konteks penyelamatan dunia kontemporer dari ancaman global inilah Fethullah Gülen mendedikasikan dirinya melalui upaya-upaya pendidikan atas dasar cinta, toleransi, dan dialog.

Bukunya yang berjudul *Toward a Global Civilization of*

Love and Tolerance merupakan kompilasi dari pidato-pidato dan artikel-artikelnya. Buku ini dipublikasikan ketika dialog antarperadaban dan agama semakin dibutuhkan sebagai alternatif bagi kemungkinan terjadinya "benturan peradaban" (*clash of civilizations*). Pemikiran-pemikirannya mendapatkan apresiasi dari pelbagai lapisan masyarakat dan lintas golongan yang menamakan diri mereka sebagai *Gülen Movement* atau *Gülenism*. Gerakan yang diilhami oleh Gülen ini menawarkan sebuah jalan hidup berupa ajaran Islam yang ramah di tengah-tengah ancaman terorisme dan radikalisme. Dari asal-usulnya di Turki, gerakan ini telah menyebar dengan cepat, melalui sekolah-sekolahnya di banyak negara, aktivitas-aktivitas budaya dan medianya, dan proyek sosial dan dialog yang diselenggarakan oleh orang-orang Turki yang berdiaspora di Eropa, Amerika Utara, dan Australia.[5]

Karya Gülen tersebut memiliki tujuan ganda. Di satu sisi, seruan kepada kaum Muslim agar membangun kesadaran bahwa Islam mengajarkan perlunya dialog dan umat Islam diajak menjadi agen perdamaian dan saksi atas kasih sayang Tuhan yang universal. Gülen menyerukan toleransi dengan membawa secara bersama-sama ajaran Al-Quran, hadis, dan pandangan-pandangan inklusif tokoh sufi seperti Al-Ghazali dan Jalaluddin Rumi.[6] Gülen berusaha meyakinkan bahwa toleransi, cinta, dan kasih sayang adalah benar-benar nilai Islam yang mana seorang Muslim wajib menerapkannya di dunia modern.

Di sisi lain, Gülen mengajak non-Muslim agar melampaui prasangka (*prejudice*), kecurigaan (*suspicion*), dan kebenaran yang setengah-setengah untuk sampai pada pemahaman tentang Islam yang sejati. Seseorang yang pengetahuan Islamnya terbatas hanya mengacu pada *headline* surat kabar harian yang

memojokkan Islam mungkin percaya bahwa agama Islam mengajarkan terorisme, serangan bunuh diri, penindasan perempuan, dan kebencian kepada orang-orang di luar komunitasnya. Untuk itu, Gülen mendorong kalangan Barat agar mengkaji Islam secara komprehensif dan simpatik melalui sumber-sumbernya yang otoritatif.

Bagi Gülen, interpretasi yang tepat dari ajaran Islam lebih mengajarkan pada nilai-nilai yang benar-benar spiritual, seperti pengampunan (*forgiveness*), kedamaian batin (*inner peace*), keharmonisan sosial (*social harmony*), kejujuran (*honesty*), dan kepercayaan pada Tuhan (*trust in God*). Pemikiran Gülen dalam buku ini mendapat apresiasi tidak hanya dari kalangan Muslim, tetapi juga dari kalangan non-Muslim. Thomas Michel, SJ, seorang pemimpin Katolik asal Amerika yang tinggal di Roma, sangat terkesan dengan pemikiran Gülen dalam buku ini. Dia menyatakan,

> "Non-Muslim akan setuju bahwa para pengikut Gülen adalah orang-orang yang dengan mereka kami dapat hidup dan bekerja sama untuk kepentingan semua orang, tapi akankah pandangan-pandangan Gülen dan gerakannya dipertanyakan oleh orang-orang Muslim sendiri di dunia Islam yang rentan terhadap kekerasan? Dalam buku ini, penulis juga membahas tentang Jihad-Terorisme-HAM dan menjelaskan secara gamblang bahwa Muslim sejati tidak pernah terlibat dalam terorisme."[7]

Menurut Gülen, terorisme dan kekerasan merupakan akibat dari hilangnya cinta dan kasih sayang di hati manusia. Cinta adalah sebuah obat mujarab bagi problem terorisme. Kehidupan manusia hanya dapat diwujudkan secara harmonis dengan cinta karena Allah tidak menciptakan hubungan yang lebih kuat daripada cinta. Cinta merupakan rantai yang

mengikat manusia satu sama lain. Bahkan, alam semesta hanya akan menjadi reruntuhan jika tanpa cinta. Dalam memerangi terorisme, Gülen sangat terpengaruh oleh pesan cinta Jalaluddin Rumi,

> "Mari, datanglah dan bergabunglah dengan kami, karena kami adalah pecinta! Ayo, datanglah melalui pintu cinta. Bergabunglah dan duduk bersama kami. Ayo, mari kita berbicara satu sama lain melalui hati kita. Mari kita berbicara diam-diam, tanpa telinga dan mata. Mari kita tertawa bersama tanpa bibir atau suara, marilah kita tertawa seperti mawar. Mari kita memanggil satu sama lain dari hati kita."

Cinta adalah mawar di dalam hati manusia yang tak pernah layu. Hubungan terkuat antara individu-individu yang membentuk keluarga, masyarakat, dan bangsa adalah cinta. Cinta universal menunjukkan dirinya di seluruh kosmos di mana setiap partikel mendukung setiap partikel yang lain. Hal itu karena alam semesta diciptakan oleh Allah yang merupakan sumber cinta; Dia menenun alam semesta seperti renda pada alat tenun dari cinta. Ajaran cinta Gülen diilhami oleh pesan Muhammad Saw., "*Bantulah saudaramu baik mereka penindas atau korban. Engkau dapat membantu penindas dengan membuat mereka menghentikan penindasan mereka (kepada orang lain).*"[8]

Seorang Muslim yang penuh cinta akan dapat menerima perbedaan pendapat dan keyakinan, sebab dia benar-benar menghayati pesan agama bahwa perbedaan pendapat di antara umat adalah bentuk kasih sayang (*ikhtilafu ummati rahmah*). Spirit profetik ini menegaskan bahwa cinta dan kasih sayang adalah sumber toleransi. Toleransi didefinisikan oleh Gülen sebagai sikap menghormati orang lain, belas kasihan, kemurahan hati, atau kesabaran. Toleransi merupakan unsur yang

Dalam bentangan sejarah itu, tentu saja ada kondisi-kondisi darurat tertentu saat perang tidak dapat dihindari lagi. Sayangnya, ayat jihad dalam Al-Quran—yang diturunkan dalam kondisi darurat—dipahami secara reduktif dan tekstual oleh para teroris yang dangkal pola pikirnya.

paling penting dari sistem moral. Toleransi mengajari kita bagaimana cara merangkul dan mengasihi orang lain tanpa memandang perbedaan pendapat, pandangan dunia, ideologi, etnis, maupun kepercayaan. Ajaran toleransi dikukuhkan oleh firman Allah tentang keutamaan mengampuni orang lain, "*Hai orang-orang mukmin, sesungguhnya di antara pasangan-pasanganmu dan anak-anakmu ada yang menjadi musuh bagimu maka berhati-hatilah kamu terhadap mereka dan jika kamu memaafkan dan tidak memarahi serta mengampuni (mereka), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*" (QS Al-Taghābun [64]: 14).[9]

Islam adalah agama toleransi sebab kata "Islam" berasal dari akar kata *silm* dan *salamah* yang artinya adalah menyerahkan diri, membimbing kepada kedamaian, dan membangun keamanan. Islam adalah agama pengampunan, keamanan, keselamatan, dan perdamaian. Meski demikian adanya, Islam sejak abad pertengahan disalahpahami oleh Barat sebagai agama pedang. Kesalahpahaman itu semakin akut setelah tragedi 11 September saat Islam diidentikkan dengan terorisme. Jika seseorang mau mempelajari Islam yang sebenarnya dari sumber-sumber yang otoritatif dan sejarah yang representatif, maka dia tidak akan menemukan ajaran kekerasan, kekejaman, dan fanatisme. Islam adalah agama pengampunan dan toleransi sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Rumi, Yunus Emre, Ahmed Yesevi, Bediuzzaman, dan Al-Ghazali. Mereka telah

mendedikasikan hidupnya untuk menyebarkan toleransi dan semuanya menjadi aktor legendaris penyebar cinta.

Islam bukan agama kekerasan. Karena itu, jihad harus dipahami secara tepat. Menurut Gülen, jihad adalah upaya untuk membela diri (*self-defense*) atau penyucian jiwa dalam rangka menghilangkan rintangan antara Allah dan pilihan bebas manusia. Sejarah Islam penuh dengan contoh yang menunjukkan bagaimana prinsip ini telah diterapkan dalam kehidupan nyata. Dalam bentangan sejarah itu, tentu saja ada kondisi-kondisi darurat tertentu saat perang tidak dapat dihindari lagi. Sayangnya, ayat jihad dalam Al-Quran—yang diturunkan dalam kondisi darurat—dipahami secara reduktif dan tekstual oleh para teroris yang dangkal pola pikirnya.

Jihad yang pada dasarnya merupakan upaya defensif membela diri akhirnya berubah menjadi perang ofensif yang tak manusiawi. Bagi Gülen, orang-orang radikal tidak memahami makna sebenarnya spirit Islam. Mereka gagal menetapkan keseimbangan yang tepat antara apa yang primer (perdamaian) dan apa yang sekunder (perang dalam keadaan darurat). Hal itu menyebabkan munculnya kesimpulan dari orang-orang awam dan opini publik Barat bahwa Islam menganjurkan kebencian terhadap non-Muslim. Menyikapi asumsi yang salah kaprah ini, Gülen berkali-kali menegaskan bahwa "*real Muslim cannot be terrorists*" (Muslim sejati tidak mungkin menjadi teroris). Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Al-Tirmidzi dan Al-Nasa'i pun dengan tegas menyatakan bahwa, "*Mukmin sejati adalah yang bisa menjaga keselamatan darah dan harta orang lain.*"[10] []

Christianity
Judaism
Islam
Sikhism
Hinduism
Paganism
Shinto
Buddhism
Jainism
Bahai
dreamstime
Christianity
Judaism
Islam
Sikhism
Hinduism
Paganism
Shinto
Buddhism
Jainism
Bahai

9 Melacak Akar Terorisme dan Toleransi dalam Islam

Perspektif John L. Esposito

- ✓ Tidak semua Muslim memiliki pandangan radikal, tetapi kenapa ada orang-orang radikal seperti Osama bin Laden?
- ✓ Apakah akar-akar terorisme? Apakah Al-Quran mengajarkan radikalisme dan terorisme?
- ✓ Bagaimana interpretasi kaum radikal terhadap teks agama mengakibatkan terorisme?
- ✓ Bagaimana situasi politik global melahirkan terorisme?

"Mengapa Islam lebih militan dibanding agama-agama lain? Apa yang dikatakan Al-Quran tentang jihad dan perang suci? Apakah Al-Quran mendukung bentuk kekerasan dan terorisme seperti ini? Apakah ada benturan peradaban antara dunia Barat dan dunia Muslim?"
[John L. Esposito][1]

SERANGAN 11 SEPTEMBER di World Trade Center dan Pentagon menjadi babak baru perang Amerika terhadap terorisme global. Perang itu justru semakin melanggengkan kemunculan aksi-aksi kekerasan dan terorisme yang dilakukan oleh Muslim ekstrem dan memperluas anti-Amerikanisme di dunia Islam dan bahkan di beberapa negara Barat. Banyak orang mulai berpikir bahwa perlawanan Amerika terhadap terorisme global seakan-akan telah menjadi peperangan terhadap Islam dan dunia Muslim. Amerika sepertinya mulai memainkan peran neo-kolonial yang berupaya menguasai negara-negara Timur Tengah demi kepentingan politik dan ekonomi Amerika.

Di sisi lain, tragedi 11 September telah menimbulkan ancaman dari, dan ketakutan terhadap, Islam dan pemeluknya.

Kebanyakan media, politisi, dan pemuka agama non-Islam di Barat meyakini Islam sebagai agama terorisme dan, konsekuensinya, pandangan itu mengakibatkan meningkatnya diskriminasi terhadap komunitas Muslim. Fenomena ini disebut Islamophobia, sebuah gejala umum yang menganggap Islam, bukan hanya Muslim, sebagai ancaman bagi non-Muslim dan Barat. Banyak pengamat menilai bahwa serangan terorisme merupakan akibat benturan peradaban (*clash of civilizations*). Sebagian pengamat lainnya memandang hal ini sebagai perang antara teroris global dengan Barat, modernitas, demokrasi, sekularisme, dan kapitalisme. Menyikapi hal ini, banyak kalangan pemikir di Barat mengkritik Islam sebagai agama yang tidak cocok dengan demokrasi, pluralisme, dan HAM. Semua ini didasari realitas bahwa kebanyakan negara-negara Muslim dikendalikan oleh pemerintahan otoriter yang membungkam kebebasan berpikir.

Menyikapi Islamophobia

Islamophobia diidentifikasi oleh lembaga-lembaga survei di Amerika telah mengalami peningkatan, di mana 46% warga Amerika mempunyai pandangan yang negatif terhadap Islam—sebuah persentase yang jauh lebih besar dibandingkan dengan yang terjadi pasca 11 September 2001. Di Eropa, Islam juga dinilai sebagai agama kekerasan dengan persentase 63% di Inggris, 87% di Prancis, dan 88% di Belanda. Menyikapi meningkatnya persentase Islamophobia, John L. Esposito merasa tertantang untuk menghadirkan wajah Islam secara objektif dan simpatik di Barat agar mampu meminimalkan pandangan negatif terhadap Islam dan Muslim. Sebagai Profesor Agama dan Hubungan Internasional dan Direktur *Center for Muslim-Christian Understanding* di Departemen Luar Negeri

pada Walsh School, Universitas Georgetown, John L. Esposito hendak menunjukkan kepada dunia Barat bahwa Islam tidaklah berwajah tunggal dan monolitik.[2] Islam sejatinya punya wajah dan interpretasi yang beragam. Gambaran dan realitas Islam dan Muslim bersifat multi, baik secara religius, budaya, ekonomi, maupun politiknya. Muslim di dunia memiliki beragam bahasa, suku, kelompok, dan adat-istiadat. Dengan demikian, Islam dan Muslim tidak bisa dipukul rata sebagai teroris semuanya.[3]

John L. Esposito meyakini bahwa tidak semua Muslim memiliki pandangan radikal, tetapi kenapa ada orang-orang radikal seperti Osama bin Laden? Apakah Al-Quran mengajarkan radikalisme dan terorisme? Inilah pertanyaan-pertanyaan yang ingin dijawab olehnya. Dalam pandangannya, Osama bin Laden yang merupakan master teroris kontemporer adalah produk dari pendidikan yang kolot dan pengalaman hidup dunia religius yang bersitegang dengan kondisi sosio-politik dunia Arab-Islam. *Wordview* (pandangan dunia) Osama bin Laden dipengaruhi oleh warisan agama yang kaku seperti doktrin Wahabi yang eksklusif-puritan, interpretasi jihad ala Ibn Taimiyah, dan ideologi jihad Sayyid Quṭb dari Mesir. Osama dan teroris lainnya telah mengeksploitasi dan memolitisir Al-Quran, hadis, dan sejarah Muhammad Saw. sebagai landasan berpikir, preseden, interpretasi, dan inspirasi untuk membenarkan seruan jihad internasional terhadap pemerintahan di negara-negara Islam dan Barat. Osama dan teroris lainnya melegitimasi terorisme dan bom bunuh diri sebagai aksi syuhada.

Esposito yakin bahwa Al-Quran, sebagaimana kitab suci agama besar lainnya, memiliki ajaran-ajaran yang berpotensi dibajak oleh kelompok radikal. Orang-orang Yahudi dapat melihat ayat-ayat dalam Alkitab untuk menemukan kisah

Joshua dan Dawud yang membela agama melalui peperangan. Namun, dalam Alkitab juga terdapat ayat-ayat yang memuji keutamaan perdamaian. Orang-orang Kristen dapat melihat tradisi yang mendukung tindakan-tindakan pasif, namun terdapat pula ajaran-ajaran peperangan yang adil. Demikian halnya dalam Al-Quran dan hadis, yang di dalamnya terdapat anjuran perdamaian yang memungkinkan koeksistensi. Akan tetapi, di dalam Al-Quran dan hadis pun terdapat aturan tentang bagaimana caranya menghadapi serangan dan penindasan dari musuh. Problem yang muncul adalah sejauh mana para pemeluk Islam menarik garis pembatas yang tegas antara membela diri dan agresi. Pada titik inilah dimungkinkan munculnya pandangan-pandangan yang toleran dan radikal sekaligus.

Jihad Defensif

John L. Esposito ingin mengabarkan kepada dunia Barat bahwa teori jihad dalam Al-Quran pada dasarnya bersifat defensif. Dalam sejarahnya, tatkala Muhammad Saw. dan sahabatnya hijrah dari Makkah ke Madinah, mereka menyadari bahwa mereka berada dalam tekanan dan ancaman sehingga terpaksa harus berperang untuk mempertahankan hidup: "*Telah diizinkan berperang bagi orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka telah dianiaya.*" (QS Al-Ḫajj [22]: 39). Sifat dasar jihad defensif ini diperkuat dengan ayat: "*Perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi janganlah kamu melampaui batas karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampuai batas.*" (QS Al-Baqarah [2]: 190). Namun, setelah Muhammad Saw. wafat dan seiring dengan perkembangan Islam, muncul persoalan-persoalan mengenai siapa yang memegang otoritas keagamaan dan politik, bagaimanakah sikap yang tepat dalam situasi damai dan

Islam tidaklah berwajah tunggal dan monolitik. Islam sejatinya punya wajah dan interpretasi yang beragam. Gambaran dan realitas Islam dan Muslim bersifat multi, baik secara religius, budaya, ekonomi, maupun politiknya. Muslim di dunia memiliki beragam bahasa, suku, kelompok, dan adat-istiadat.

perang, bagaimana mengatasi pemberontakan dan perang sipil, dan bagaimana cara yang rasional untuk mendapatkan dalil yang melegitimasi ekspansi dan agresi?

Sepanjang sejarah Islam, para mufti memegang otoritas untuk menafsirkan jihad dalam hukum Islam. Ketika para khalifah menabuh genderang perang, para mufti sibuk mencari dalil-dalil untuk menjustifikasi atau mendelegitimasinya melalui fatwa (*legal opinion*). Problemnya, ketika Al-Quran telah menggariskan sifat jihad yang defensif, maka tidak sedikit pakar hukum Islam yang berpendapat bahwa tugas seorang Muslim tidak hanya melakukan perang terhadap mereka yang menyerang wilayah Islam saja, namun juga perang terhadap kaum *kafirīn*, *musyrikīn*, Yahudi, Kristen, dan bahkan Zoroaster yang menolak aturan Islam. Mereka diberi dua pilihan: masuk Islam atau tunduk di bawah aturan Islam dengan jaminan tetap mendapatkan hak menjalankan keyakinannya dan membayar pajak per kepala (*jizyah*). Bila mereka menolak dua pilihan itu, mereka sah diperangi.

Para ahli hukum Islam membagi dunia ini menjadi dua bagian: negeri Islam dan negeri perang. Masyarakat Muslim diwajibkan memperluas kawasan Islam ke seluruh penjuru dunia sehingga semua umat manusia memiliki kesempatan hidup di dalam tatanan Islam yang adil. Para ahli hukum bahkan ada yang berpendapat bahwa perang harus dilancarkan setiap setahun sekali. Demi menjustifikasi jihad agresif ini, para ahli hu-

kum mengutip "ayat-ayat pedang" sehingga terbangun alasan legal-formal untuk mengesahkan peperangan tanpa syarat terhadap non-Muslim dan melakukan ekspansi besar-besaran. Di sinilah Islam menjelma menjadi kekuatan imperialis. Konsep ini terbangun sejak masa khalifah awal, suatu masa di mana para ulama menikmati perlindungan dari penguasa. Demi melancarkan misi ekspansi, ulama membangun argumentasi bahwa ayat-ayat jihad defensif telah dihapus oleh ayat pedang: "*Apabila sudah habis bulan-bulan Haram, maka bunuhlah orang-orang musyrik itu di mana saja kamu menjumpai mereka, tangkaplah mereka, kepunglah mereka, dan intailah di tempat pengintaian.*" (QS Al-Taubah [9]: 5). Ayat pedang ini sejatinya turun dalam konteks kaum musyrikin Makkah yang sangat memusuhi Islam, namun oleh ulama digeneralisir untuk memerangi non-Muslim secara umum. Dari sini, kita dapat melihat penyimpangan interpretasi Al-Quran dari ajaran dasar jihad defensif menjadi jihad ofensif.

Osama bin Laden dan para teroris lainnya sangat terpengaruh oleh pandangan-pandangan radikal ahli hukum Islam. Di antara ahli hukum itu, yang paling berpengaruh adalah Ibn Taimiyah. John L. Esposito mengatakan bahwa tidak ada "ulama-aktivis" yang lebih berpengaruh di dunia modern dibandingkan Ibn Taimiyah (1268-1328 M). Meskipun dia menghadapi beragam problematika masyarakat pada abad ke-13, pemikiran-pemikirannya berpengaruh pada, dan disesuaikan oleh, gerakan Wahabi, ideolog Mesir Sayyid Quṭb, radikalis Mesir Muhammad Farag, dan ekstremis kontemporer seperti Osama bin Laden. Ibn Taimiyah memang memiliki pandangan keras yang diarahkan kepada pemerintahan Mongol yang telah menguasai Bagdad. Meskipun mereka telah memeluk Islam, mereka terus melancarkan perang melawan penguasa

Muslim Mamluk di Mesir. Pemerintahan Mongol pun lebih condong pada hukum Yasa dari undang-undang Jenghis Khan daripada syariat Islam. Oleh karena itu, Ibn Taimiyah memandang mereka lebih buruk dibandingkan kaum musyrikin Makkah. Mongol, menurut Ibn Taimiyah, adalah orang-orang kafir yang sah diperangi dan kaum Muslim harus memberontak terhadap kekuasaan Mongol. Logika Ibn Taimiyah ini pada periode berikutnya memberi inspirasi kepada Sayyid Quṭb untuk memberontak pemerintahan Mesir. Osama bin Laden juga terinspirasi untuk menggulingkan Barat dan pemerintahan negara-negara berpenduduk Muslim yang tak Islami.

Selain terpengaruh oleh doktrin yang radikal, pemikiran Osama bin Laden terbentuk oleh iklim politik Arab Saudi dan dunia Islam pada 1960-an dan 1970-an, serta oleh kekalahan dunia Arab pada 1967 dalam perang Arab-Israel. Awal titik balik dalam kehidupan Osama menjadi seorang radikalis terjadi pada saat Uni Soviet menduduki Afghanistan pada 1979. Pada saat itu, partai-partai Marxis tumbuh subur sementara partai Islam tertindas. Osama pun tergerak bergabung dengan para mujahidin untuk membebaskan Afghanistan dari pendudukan komunis Soviet yang ateis. Osama mendirikan Al-Qaeda guna mengorganisir para pejuang di sana dan akhirnya meraih kemenangan dalam mengusir komunis. Selama di Afghanistan, kegiatan-kegiatan jihad Osama mendapatkan sambutan hangat dari pemerintah Saudi dan Amerika Serikat. Kedua negara ini membuat kesepakatan mendukung jihad melawan Uni Soviet. Dalam pandangan Amerika, jihad melawan Uni Soviet adalah "jihad yang positif". Di sinilah John L. Esposito mengkritik Amerika yang dinilai memasang standar ganda: di satu sisi, Amerika tidak mendukung kelompok-kelompok radikal yang berpotensi mengancam kedutaan luar

negeri Amerika di Mesir dan Lebanon. Namun, di sisi lain, Amerika justru mendanai dan menyediakan penasihat CIA (Central Intelligence Agency) untuk menyokong para mujahidin di Afghanistan.

John L. Esposito kemudian menganalisis apa faktor-faktor yang mengubah Osama yang awalnya mau berkomitmen dengan Amerika lalu tiba-tiba menjadi teroris yang memusuhi Amerika. Menurutnya, pasca penarikan mundur pasukan Uni Soviet dari Afghanistan pada 1989, Osama kembali ke Saudi dan berkali-kali mengingatkan kemungkinan terjadinya serbuan Irak atas Kuwait. Ketika Irak terbukti menyerbu Kuwait pada 1990, Osama menawarkan bantuan pejuang jihad kepada Raja Fahd. Sikap diam kerajaan membuat Osama kecewa dan, pada saat bersamaan, pasukan Amerika ditempatkan secara permanen di tanah suci Islam. Osama semakin kecewa dengan masuknya orang-orang kafir Amerika ke tanah suci, lebih-lebih jika kepentingannya adalah mengintervensi kebijakan Saudi dan ikut campur dalam konflik Irak-Kuwait. Osama pun akhirnya lantang menolak persekutuan Saudi dengan Amerika.

Hubungan Osama dan Arab Saudi akhirnya terputus pada 1994 setelah pihak kerajaan mencabut kewarganegaraannya karena dituding mendukung gerakan-gerakan fundamentalis. Pada 1998, Osama mendirikan World Islamic Front for the Jihad Against Jews and Crusaders (Front Islam Dunia untuk Jihad Melawan Yahudi dan Tentara Salib) yang memayungi kelompok radikal internasional. Osama mengeluarkan fatwa bahwa membunuh warga negara Amerika dan sekutu-sekutunya adalah tugas setiap Muslim. Radikalisme Osama terlecut oleh kehadiran pasukan asing di Jazirah Arab, upaya penggulingan rezim Saudi yang korup dan tak Islami, dan keprihatinan atas konflik Palestina-Israel serta pembantaian umat Islam

di Irak, Bosnia, Chechnya, dan Kashmir. Dalam hal ini Osama berkata,

> "Amerika dan sekutunya sedang memerangi kita di Palestina, Chechnya, Kashmir, dan Irak. Kaum Muslimin berhak menyerang Amerika sebagai balasannya. Serangan 11 September tidak ditujukan kepada kaum perempuan dan anak kecil. Target utamanya adalah ikon kekuatan militer dan ekonomi Amerika."[4]

Osama secara konsisten menentang pendudukan Zionis Yahudi terhadap kaum Muslimin Palestina. Kondisi rakyat Palestina yang sangat memprihatinkan membuat Osama mengutuk militer Israel yang terus-menerus melanggar resolusi-resolusi Dewan Keamanan PBB. Osama memandang bahwa Amerika juga harus bertanggung jawab atas konflik Israel-Palestina. Amerika telah membuat senjata dan menjualnya kepada Israel, dan Israel menggunakannya untuk membantai rakyat Palestina. Dalam kondisi seperti ini, Osama melegalkan jihad demi melawan tatanan politik yang tidak adil. Namun, Osama tidak mau aktivitasnya disebut jihad ofensif. Apa yang dia lakukan hanya semata membela diri dari ancaman Barat.[5]

Tiga Tokoh Toleransi

Setelah memaparkan latar belakang ideologis dan politis terorisme, John L. Esposito berharap Barat dapat memahami perasaan kelompok teroris yang merasa tertindas oleh kebijakan-kebijakan Barat. Barat seyogianya mulai memahami bahwa Islam bukanlah agama teroris. Namun, Islam dapat dibajak oleh kelompok-kelompok militan yang kecewa terhadap tatanan politik yang tidak adil. John L. Esposito kemudian menggarisbawahi bahwa kelompok radikal bukanlah satu-satunya representasi Muslim. Masih sangat banyak

kelompok-kelompok yang lebih memprioritaskan jalan dialog daripada benturan antar peradaban. Sebagai contoh, John L. Esposito menyodorkan tiga intelektual yang mencerminkan manusia baik yang mendorong dialog antar peradaban: Anwar Ibrahim (mantan Deputi Perdana Menteri Malaysia), Muhammad Khatami (mantan Presiden Republik Islam Iran), dan Abdurahman Wahid (mantan Presiden Indonesia). Anwar Ibrahim dinilai sebagai sosok teladan yang berupaya menjembatani masyarakat Malaysia yang multireligius (Islam, Kristen, Hindu, Buddha) dan multietnis (Melayu, Cina, India) untuk mencapai tujuan-tujuan bersama. Dia dianggap telah berjasa mengadvokasi pluralisme di dalam masyarakat yang beragam dan dialog antar peradaban sebagai alternatif atas benturan peradaban. Anwar Ibrahim juga mengkritik kelompok-kelompok radikal yang berusaha mendirikan negara Islam melalui jihad,

> "Kaum Muslimin di Asia Tenggara lebih baik berjuang memperbaiki kesejahteraan kaum perempuan dan anak-anak di kalangan mereka daripada menghabiskan hari-hari mereka untuk memperdebatkan definisi dan sifat lembaga-lembaga negara Islam ideal."[6]

Anwar Ibrahim memandang Islam sebagai tradisi yang dinamis dan berkembang sesuai perubahan zaman. Dia menolak pembebekan yang tidak kreatif dan mendorong reinterpretasi Islam. Baginya, Islam adalah agama yang inklusif menerima dialog Timur-Barat. Pluralisme dan toleransi yang berbasis pada sikap saling menghargai dan memahami adalah visi fundamental Anwar Ibrahim guna membangun *convivencia* yang berakar dari tradisi Islam abad pertengahan. *Convivencia* adalah semangat hidup bersama yang digagas oleh Roger II dari Sisilia pada abad ke-12 dan yang terinspirasi dari toleransi

Islam di Iberia dengan pusat-pusat seperti Toledo, Cordova, dan Granada, tempat umat Kristen, Muslim, dan Yahudi hidup berdampingan secara harmonis dan dialogis. *Convivencia* adalah visi pluralisme yang berakar dari Al-Quran, sebagaimana yang tecermin dalam ayat, "*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kalian saling mengena.l*" (QS Al-Ḥujurāt [49]: 13).

Muhammad Khatami pun memainkan peran yang signifikan bagi dialog antar peradaban, terutama menjembatani hubungan Iran dan Amerika yang—meminjam istilah Esposito—senantiasa terkunci dalam lingkaran "saling menyetankan" (*mutual satanization*). Setelah terpilih menjadi presiden pada 1997, Khatami menyerukan keharusan dialog antar peradaban, terutama untuk menyingkirkan ketegangan Iran-Amerika yang selalu bersitegang sejak bergulirnya revolusi Iran. Seruannya yang mengejutkan dunia internasional itu disampaikan saat wawancara televisi CNN. Dia menyatakan bahwa peradaban Barat dan Amerika harus dihargai. Berbeda dengan Khomeini, Khatami menegaskan bahwa reformasi Islam bersifat inklusif yang memungkinkan interaksi dinamis dengan peradaban Barat. Menurutnya, reformasi Islam pun bertugas menjembatani antara tradisionalitas dan modernitas.

Dalam konteks Indonesia, Abdurrahman Wahid dinilai berjasa dalam menjembatani tradisionalitas dengan modernitas. Meskipun dia lahir dari kultur Islam tradisionalis, pandangan-pandangannya dinilai sangat modern. Di satu sisi, Gus Dur konsisten melestarikan identitas autentik yang diajarkan oleh tradisi keagamaan yang baik, namun di sisi lain dia terbuka menerima realitas-realitas kosmopolitan. Landasannya

adalah mengakui hak-hak universal, menghargai beragam kepercayaan, mengapresiasi kebudayaan lain, dan terbuka pada hal-hal terbaik yang ditawarkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi. Dalam tradisi pesantren, visi Gus Dur ini mencerminkan slogan *al-muḥāfadhah ʻala al-qadīm al-shāliḥ wa al-akhdzu bi jadīd al-aslaḥ* (melestarikan tradisi lama yang baik dan mengambil hal-hal modern yang lebih baik). Esposito menilai Gus Dur sebagai lokomotif Islam progresif, inklusif, demokratis, pluralis, dan toleran. Gus Dur menolak formalisme dan fundamentalisme Islam yang hendak membentuk negara Islam karena dinilai sebagai rintangan utama perubahan global. Gus Dur mengajak kalangan fundamentalis dan tradisionalis ke arah toleransi yang mencerminkan sikap penerimaan terhadap kebinekaan dan pluralitas agama di Indonesia.[7] John L. Esposito akhirnya yakin bahwa pandangan-pandangan manusia inklusif dan toleran seperti Anwar Ibrahim, Khatami, dan Gus Dur sangatlah relevan dipromosikan untuk mencapai masa depan Islam yang toleran serta hubungan Islam dan dunia Barat yang lebih konstruktif.[]

R20
INDONESIA
G20 RELIGION FORUM (R20)
INTERNATIONAL SUMMIT OF
RELIGIOUS LEADERS
R20
INDONESIA
INTERNATIONAL
SUMMIT
OF RELIGIOUS
AUTHORITIES

10 Elemen Toleran dan Intoleran dalam Islam

Perspektif Yohanan Friedmann

✓ Benarkah Islam adalah agama toleran?

"Al-Quran tidak memiliki istilah khusus untuk mengungkapkan gagasan toleransi, tetapi beberapa ayat menyatakan secara eksplisit bahwa pemaksaan keyakinan keagamaan (ikrah) *tidaklah mungkin dilakukan atau dilarang; ayat-ayat lainnya dapat ditafsirkan sebagai mengungkapkan gagasan yang sama"*
[Yohanan Friedmann][1]

PADA dekade terakhir ini, radikalisme Islam semakin menguat sehingga muncul debat-debat akademik yang mempertanyakan ulang bentuk ideal dan masa depan relasi antar-Islam dengan agama-agama lain. Diskusi-diskusi antaragama pun selalu mengangkat tema-tema hubungan Yahudi, Kristen, dan Islam. Salah satu tokoh yang terlibat dalam dialog ini adalah Yohanan Friedmann (lahir 1936), sarjana Yahudi Israel dalam bidang studi Islam. Friedmann lahir di Zḍkamenné, Cekoslowakia, dan berimigrasi ke Israel pada tahun 1949. Gelar BA diterimanya dari Departemen Bahasa Arab dan Sastra, Universitas Hebrew, Yerusalem, pada 1959. Pada 1962, dia menyelesaikan gelar master dalam sastra Arab; tesisnya meneliti tentang penyair Arab kenamaan, al-Ma'ari. Setelah itu, Friedmann melanjutkan studinya di McGill University di Montreal untuk

gelar doktornya. Dia belajar bahasa Urdu dan fokus pada sejarah Islam di India. Disertasinya tentang pemikir Islam Syekh Ahmad Sirhindi dan telah disetujui pada 1966. Pada tahun yang sama, Friedmann bergabung dengan Universitas Ibrani dan diangkat sebagai dosen dalam studi Islam.

Karya-karya dan Pemikirannya

Karya-karyanya antara lain adalah *Shaykh Ahmad Sirhindi* (1971); *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background* (1989); *The Naqshabandis and Awrangzeb: A Reconsideration in Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation* (1990); *Husain Ahmad Madani* (1992); *The History of al-Ṭabari: The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine* (1992); *Jamiyyat al-Ulama-'i Hind* (1995); *Ahmadiyya* (1995); *Classification of Unbelievers in Sunni Muslim Law and Tradition* (1998); dan *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Toleransi dan Paksaan Dalam Islam: Hubungan Antaragama Dalam Tradisi Islam, 2003).[2]

Karya yang disebut terakhir merupakan respons terhadap perdebatan para sarjana Barat dan Islam seputar wacana toleransi dalam tradisi Islam. Tidak sedikit sarjana Barat yang mengklaim Islam sebagai agama intoleran karena memaksakan keyakinannya melalui kekerasan, sementara para sarjana Islam modern dengan berapologi membela Islam sebagai agama toleran. Berbeda dengan dua kecenderungan tersebut, Friedmann hendak menelaah elemen-elemen toleran sekaligus intoleran dalam tradisi Islam. Elemen-elemen itu dilacak sejak Islam era perdana yang telah berinteraksi dengan komunitas-komunitas agama lain, baik di Arab maupun di wilayah yang ditaklukkan selama ekspansi.

Interaksi Islam dengan agama-agama lain telah terjadi sejak awal kemunculannya. Pada masa kejayaan Islam, interaksi itu dikontrol oleh kaum Muslimin karena merekalah yang memegang otoritas negara. Umat Islam dapat menentukan sifat hubungan yang sesuai dengan pandangan dunia dan keyakinan mereka. Para ahli hukum akhirnya membuat aturan-aturan interaksi dan menentukan hak-hak serta kewajiban yang tak jarang merugikan non-Muslim. Sepanjang sejarah interaksi antaragama ini, banyak bermunculan sikap-sikap toleran sekaligus intoleran yang terekam dalam tradisi Islam. Friedmann berusaha meninjau dan menganalisis bentuk subtansial tradisi Sunni yang berkaitan dengan pemikiran-pemikiran toleransi dan intoleransi. Penelitiannya difokuskan untuk menelaah ulang penafsiran ayat-ayat toleransi, hadis-hadis, dan pendapat mazhab-mazhab fiqih yang terkait dengan masalah-masalah relasi antaragama.[3]

Melacak Sumber Toleransi dan Intoleransi Dalam Tradisi Islam

Al-Quran, tulis Friedmann, tidak memiliki istilah yang spesifik untuk mengekspresikan ide-ide toleransi, namun ada sebuah ayat yang menyatakan secara eksplisit bahwa pemaksaan agama adalah perbuatan yang dilarang, yakni QS Al-Baqarah [2]: 256. Sarjana Muslim modern berupaya meyakinkan bahwa toleransi Islam juga didukung oleh hadis *li-ta'lama yahūd anna fī dīninā fusḥatan innī ursiltu bi-ḥanīfiyya samḥa*. Mereka mengartikan hadis tersebut dengan "*Agar supaya orang Yahudi tahu bahwa di dalam agama kita terdapat keleluasaan. Sesungguhnya aku diutus dengan membawa agama hanif dan toleran.*" Dengan mempertimbangkan istilah *samḥa*, *samaḥa*, dan *tasāmuḥ*, para sarjana Muslim modern meyakini bahwa hadis ini adalah dalil

toleransi Islam.

Menurut Friedmann, pandangan para sarjana modern tersebut sangat problematik karena bertentangan dengan makna orisinal dari kata *samḥa*. Untuk mengukuhkan pendapatnya, Friedmann merujuk pada *Saḥīḥ Bukhari* dan di sana ditemukan bahwa hadis di atas terdapat dalam bab "Islam adalah Agama Mudah" (*al-Islām dīn al-yusr*). Kemudahan Islam juga dijelaskan dalam Al-Quran di mana tidak ada pembebanan tugas keagamaan yang berlebihan kepada para penganutnya, sehingga banyak kemurahan hukum dalam Islam seperti keringanan tidak berpuasa di bulan Ramadhan dan *jama'-qashar* shalat saat dalam perjalanan. Inilah makna sejati *ḥanifiya samḥa*: Islam adalah agama mudah yang tidak memberatkan dan mempersempit manusia (*wa al-milla al-samḥa allati lā ḥaraja fiha wa lā tadyīqa fīhā 'ala al-nās*). Dengan demikian, pendapat para sarjana Muslim modern yang menggunakan hadis *ḥanifiya samḥa* untuk menjustifikasi toleransi Islam adalah pendapat yang rapuh.

Meskipun rapuh, hadis tersebut sering digunakan oleh kalangan Muslim apologetik untuk menjustifikasi toleransi Islam. Kalangan sarjana Muslim modern memang menghadapi tantangan sangat berat untuk membuktikan kepada Barat bahwa Islam adalah agama damai. Hal ini karena Islam di Barat sudah terlanjur dituduh sebagai agama intoleran dan agresif. Sayangnya, kalangan Muslim apologetik terjebak dalam subjektivitas dengan memahami hadis *samḥa* secara tekstual dan menyembunyikan elemen-elemen intoleran dalam tradisi Islam.[4]

Friedmann berusaha menunjukkan bahwa tradisi Islam menyimpan pandangan-pandangan intoleran dan paksaan memeluk agama Islam. Sikap Islam terhadap non-Muslim

di Arab mengalami perubahan secara dramatis selama masa hidup Nabi. Tradisi Islam klasik menggambarkan bahwa periode Makkah dan dua atau tiga tahun pertama setelah hijrah ke Madinah sangatlah berbeda dari yang berikutnya. Ayat "*Untukmu agamamu, dan untukku agamaku.*" (QS Al-Kāfirūn [109]: 6) yang turun pada periode Makkah harus dipahami sebagai sebuah respons terhadap kalangan musyrik kota itu. Ayat itu secara tidak langsung menunjukkan terjadinya kesenjangan yang tak terjembatani lagi antara Islam dan agama pagan Makkah, sehingga satu-satunya cara yang masuk akal untuk kedua kelompok adalah menjaga urusan agama mereka masing-masing secara terpisah. Ayat ini dipahami oleh banyak kalangan Muslim sebagai cermin sikap toleransi beragama. Namun, menurut Friedmann, jika kita mempertimbangkan nada keras dari lima ayat pertama surah 109 itu dan kondisi di Makkah pada tahun-tahun pertama aktivitas Muhammad Saw., serta ketika umat Islam adalah minoritas yang dianiaya, maka dapat dipahami bahwa QS [109]:6 itu merupakan permohonan kepada kaum musyrik Makkah agar membiarkan kaum Muslimin menjalankan agama secara bebas tanpa paksaan untuk menganut paganisme. Berdasarkan hal ini, Friedmann meyakini bahwa QS [109]:6 tidak dapat digunakan sebagai landasan wacana toleransi Islam terhadap non-Muslim.

Ayat-ayat lain yang sering digunakan menunjukkan sikap toleransi Islam adalah "*Tidak ada paksaan dalam agama.*" (QS Al-Baqarah [2]: 256) dan ayat "*Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya? Dan tidak ada seorang pun akan beriman kecuali dengan izin Allah; dan Allah menimpakan kemurkaan kepada orang-orang yang tidak*

mempergunakan akalnya." (QS Yūnus [10]: 99-100). Ayat-ayat tersebut berusaha meyakinkan Nabi bahwa masalah keyakinan keagamaan berada di tangan Tuhan, dan bahwa setiap upaya menyebarkan keyakinan dengan paksaan akan menuai kegagalan. Ayat-ayat lain bahkan menyatakan bahwa tugas Nabi hanya menyampaikan pesan Ilahi dan tidak diberi wewenang memaksakan dakwahnya.

Sikap toleran Islam juga tecermin dalam Piagam Madinah yang menjamin kebebasan kaum Yahudi untuk mempraktikkan agama mereka: "Bagi orang Yahudi agama mereka, dan bagi orang Islam agama mereka" (*li Yahūd dīnuhum wa li Muslimīn dīnuhum*). Perjanjian ini hampir senada dengan QS [109]:6 di mana keduanya mengakui eksistensi agama-agama selain Islam di Semenanjung Arab.

Sikap toleran ini, kata Friedmann, hanya merefleksikan sikap kaum Muslimin pada periode awal Islam. Pandangan ini berdasarkan statemen Abu 'Ubayd (w. 224 H) bahwa sikap toleran itu ketika "Islam belum memiliki kekuatan dan sebelum Muhammad Saw. diperintah memungut *jizyah* dari Ahl al-Kitab" ("*qabla an yadzhara Islām wa yaqwa wa qabla an yu'mara bi akhdz al-jizyah min ahl al-kitāb*").[5] Namun, menurut Friedmann, Islam kemudian berubah menjadi intoleran ketika telah menjadi kekuatan di Semenanjung Arab. Hal ini terbukti dengan diusirnya komunitas Yahudi dari Bani Qaynuqa' dan Bani Nadhir. Bahkan, konon para lelaki Bani Qurayzhah dibunuh secara massal sedangkan anak kecil dan perempuan dijadikan tawanan. Sayangnya, Friedmann sengaja tidak menganalisis faktor sosio-politik yang menyebabkan peristiwa itu terjadi.

Apakah pengusiran tersebut disebabkan perilaku Yahudi Bani Qaynuqa' dan Bani Nadhir yang melanggar komitmen

Dalam pandangan penafsir toleran, jihad hanya dilegalkan apabila kaum kafir memulai menyerang kaum Muslimin. Artinya, jihad bersifat defensif.

hidup berdampingan dengan kaum Muslimin dan Yahudi yang bergabung dalam Piagam Madinah? Apakah pengusiran itu disebabkan penyerangan mereka terhadap komunitas Nabi atau hanya semata-mata karena mereka Yahudi? Jika karena semata-mata mereka Yahudi, kenapa Nabi justru memberi kebebasan bagi Yahudi dari suku lainnya dalam Piagam Madinah? Sekali lagi, Friedmann tidak menelusuri alasan-alasannya: apakah karena mereka memang dianggap sebagai kelompok pengacau keamanan dan berinisiatif memerangi komunitas *umat* yang dibangun Nabi atau karena alasan-alasan lainnya? Friedmann beralibi bahwa dia tidak bertugas mencari alasan-alasan kenapa pengusiran itu terjadi. Pengabaian Friedmann terhadap faktor sosio-politis ini menyebabkan munculnya kesan bahwa dia sangat subjektif dalam meneliti hal ini. Friedmann hanya menyuguhkan data-data yang seakan-akan mengesankan bahwa Islam pada periode belakangan berubah menjadi agama ofensif dan agresif.

Data-data lain yang dia ambil untuk mengklaim intoleransi Islam pada periode belakangan adalah koleksi hadis. Baginya, hadis Nabi mencakup informasi-informasi penting yang menunjukkan tragedi pengusiran semua kelompok non-Muslim dari Semenanjung Arab. Hadis itu bahkan sering diulang-ulang dalam literatur fiqih. Kebanyakan hadis itu berurusan dengan pengusiran Yahudi dan Nasrani dari Khaybar dan Najran agar meninggalkan Madinah. Pengusiran

tersebut menurutnya dilakukan oleh Nabi sendiri. Tetapi, Nabi mengizinkan Yahudi dan Nasrani untuk tetap tinggal di Madinah asalkan mereka bersedia menangani lahan pertanian atau menyerahkan separuh hasil pertanian kepada kaum Muslimin. Kadang-kadang, pengusiran itu dilakukan oleh Umar berdasarkan perintah Nabi agar Yahudi Khaybar berpindah ke Tayma'.

Pengusiran-pengusiran itu dinilai oleh Friedmann telah mencederai kesepakatan Madinah yang berisi kebebasan beragama bagi penganut Yahudi. Namun, menurut Abu 'Ubayd kesepakatan kebebasan beragama tersebut hanya berlaku ketika penganut Yahudi bersedia menyokong perekonomian kaum Muslimin. Jika tidak menyokong perekonomian, maka agama Yahudi tidak ada artinya ("*amma al-dīn falaysa minhu fi syai*").[6] Pengusiran Yahudi dan pandangan Abu 'Ubayd—menurut Friedmann—merupakan bukti bahwa Islam telah berubah menjadi agama intoleran. Intoleransi ini semakin menjadi-jadi ketika muncul sebuah pandangan bahwa kebebasan beragama telah dihapus dengan ayat-ayat pedang yang memerintahkan memerangi kaum musyrik hingga mereka masuk Islam.[7]

Mālik bin Anas juga meriwayatkan hadis intoleran bahwa sebelum meninggal dunia, Nabi bersabda; "*Dua agama tidak akan pernah tetap di tanah Arab.*" ("*la yabqayanna dīnāni bi ardh al-'Arab*"). Hadis ini menjadi dasar sikap Umar bin Khaṭab ketika mengusir Yahudi dari Khaybar. Hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari memberi keterangan tambahan bahwa pengusiran Nabi terhadap penganut Yahudi adalah untuk mengambil alih tanah mereka. Hal ini karena hadis-hadis yang berhubungan dengan masalah ini terkait dengan deskripsi distribusi hasil pertanian kepada kelompok *Muhājirīn*. Tetapi, mayoritas hadis menjelaskan bahwa alasan pengusiran adalah

untuk penyeragaman agama di Semenanjung Arabia, sebab Nabi pernah bersabda "*Tidak berkumpul dua agama di Jazirah Arab.*" ("*la yajtami'u dīnāni fi jazīrah 'Arab*"). Menurut sebagian sumber tradisional, sikap Nabi ini diambil sebelum wafat sehingga dapat menimbulkan implikasi bahwa kebijkan itu akan berlaku selamanya karena tidak ada orang yang dapat mengganti kebijakan Nabi. Hanya saja, Umar bin Khaṭab berani membuat kebijakan baru bahwa penganut Yahudi dan Nasrani diperbolehkan tinggal di Madinah selama tiga hari dalam rangka menjual kebutuhan logistik. Kebijakan ini dibuat untuk memenuhi kebutuhan kaum Muslimin. Kebijakan Umar ini mirip dengan kebijakan Nabi yang memperbolehkan pemeluk Yahudi dari Khaybar tetap tinggal dengan syarat mereka bersedia mengelola lahan pertanian hingga kaum Muslimin mampu mengelolanya sendiri.[8]

Misi penyeragaman agama menurut sebagian ulama tidak hanya dibatasi secara geografis di Semenanjung Arabia, tetapi juga di kawasan lainnya. Al-Syarkhasi (w. 490 H), sarjana fiqih Ḥanafiyah, memperbolehkan Ahl al-Kitāb hidup di kawasan Muslimin agar mereka dapat melihat keindahan ajaran Islam. Namun, al-Ḥalwa'i (w. 488 H) menegaskan bahwa aturan tersebut diberlakukan jika jumlah non-Muslim hanya sedikit dan tidak mengganggu. Sebaliknya, apabila jumlah mereka banyak dan berpotensi mengganggu maka mereka harus dilarang tinggal di kawasan Muslimin.[9] Ali bin Abī Ṭālib pernah melarang Yahudi, Nasrani, dan Zoroaster hidup di Kufah dan memerintahkan mereka agar pergi ke Ḥira atau Zurāra. Ibn Abbās konon melarang non-Muslim hidup di kota-kota Islam. Dalam sumber tradisional, ada pula yang melarang kaum Muslimin hidup bersama-sama dengan non-Muslim hingga mereka masuk Islam (*lā tusākinū al-yahūd wa al-naṣārā ila an*

yuslimū).[10]

Friedmann kemudian berusaha membuktikan perubahan doktrin jihad dalam Islam. Pada awalnya, jihad memang bertujuan defensif untuk mempertahankan diri dari serangan kaum musyrik. Hal ini terjadi ketika kaum Muslim diusir dari Makkah oleh kaum musyrik. Namun, pada babakan sejarah selanjutnya turunlah ayat pedang (*ayat al-sayf*) yang menginstruksikan perang ofensif untuk memberantas kaum musyrik di mana pun mereka berada. Oleh para penafsir Al-Quran, ayat pedang dinilai berfungsi menghapus ayat-ayat tentang perang defensif dan toleransi. Akibatnya, Islam yang awalnya merupakan agama yang mengajarkan kasih sayang kepada seluruh alam semesta berubah menjadi agama teror yang mengancam semua non-Muslim. Islam yang mula-mula menyemai benih-benih toleransi berubah menjadi agama yang menyebarkan intoleransi.

Intoleransi Islam semakin mengkristal setelah turunnya QS Al-Anfāl [8]: 39 yang dipahami oleh para penafsir sebagai "perintah memerangi non-Muslim hingga tidak ada kekafiran" (*wa qatilūhum ḥatta lā takuna fitnah*). Para penafsir menginterpretasikan kata *fitnah* sebagai kekafiran (*infidelity/kufr*) atau kemusyrikan (*polytheism/syirk*). Hal ini sama artinya bahwa kaum Muslim dituntut memaksa non-Muslim untuk memeluk Islam dengan cara kekerasan. Penafsiran yang mendukung intoleransi ini dikutip oleh al-Ṭabāri dalam bentuk pendapat ulama yang memerintahkan agar kaum Muslim berupaya menciptakan sebuah situasi yang tidak memungkinkan kaum non-Muslim hidup berdampingan dengan kaum Muslimin (*la yakuna ma'a dīnikum kufr*). Walaupun kaum kafir menyudahi peperangan, kaum Muslim tetap diperintahkan memerangi mereka hingga masuk Islam. Hal ini bertujuan untuk menyer-

agamkan agama di Arab.[11]

Doktrin itu dikukuhkan oleh hadis yang secara eksplisit hendak menyeragamkan agama di Arab. Nabi bersabda, "*Aku diperintahkan untuk memerangi orang-orang hingga mereka mengucapkan syahadat 'tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah', membayar zakat, dan mendirikan shalat. Jika mereka melakukannya, maka darah dan harta mereka akan terlindungi*" (*umirtu 'an uqātila al-nās ḥatta yaqūlū lā ilāha illallah wa anna Muḥammadan Rasūlullah, wa yuqīmūna al-shalāta wa yu'tu al-zakāta fa'idza fa'alū dzālika 'aṣimū minni dimā'ahum wa amwālahum*). Hadis ini diperdebatkan oleh sejumlah kalangan ulama, apakah ancaman tersebut berlaku untuk semua non-Muslim atau hanya untuk kaum musyrikin.

Dalam '*Umdah al-Qāri*', al-Ayni (w. 855 H) mengutip pendapat al-Kirmani (w. 786 H) yang menyatakan bahwa ancaman dalam hadis itu hanya berlaku untuk kaum musyrik. Namun, pemeluk Yahudi dan Nasrani harus diperangi hingga mereka mau memeluk Islam atau membayar *jizyah*. Pandangan al-Kirmani ini berdasarkan firman Allah: "*Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar* jizyah." (QS Al-Taubah [9]: 29). Friedmann menilai tujuan utama dari *jizyah* adalah untuk memaksa non-Muslim memeluk Islam.[12] Pandangan Friedmann ini mungkin muncul dari perdebatan yang terjadi di kalangan *fuqaha*. Ulama Mālikiyah berpendapat bahwa *jizyah* adalah pajak per kepala atas kekafiran non-Muslim. Sementara al-Syāfi'i menilai *jizyah* seb-

agai pajak keamanan dan hak berdomisili bagi non-Muslim di kawasan kekuasaan Islam.[13] Data-data ini mengantarkan Friedmann pada sebuah kesimpulan bahwa Islam dan tradisi Islam lekat dengan pandangan-pandangan intoleran, sehingga tidak mengherankan jika banyak bermunculan kekerasan agama atas nama Islam.

Tanggapan atas Pemikiran Friedmann

Menurut hemat penulis, pandangan-pandangan Friedmann di atas tidak bisa dengan gegabah kita terima begitu saja. Untuk menguji pendapat dan argumentasi Friedmann, setidaknya ada empat butir penting yang harus dikaji ulang: *Pertama*, benarkah ayat "*Untukmu agamamu, dan untukku agamaku.*" (QS Al-Kāfirūn [109]: 6) tidak bisa dijadikan dasar toleransi? Friedmann memahami ayat itu berdasarkan estimasi terhadap konteks historis yang bersifat *makro*, di mana kaum Muslimin pada periode Makkah mengalami persekusi. Para pemuka Quraisy memaksa kaum Muslim agar kembali kepada paganisme yang diwarisi dari para leluhur. Dengan demikian, Friedmann menyimpulkan bahwa ayat ini bukanlah dalil toleransi, tetapi hanya sekadar permintaan perlindungan dari kaum Muslimin agar para pemuka Quraisy tidak mempersekusi mereka.

Pandangan Friedmann ini perlu dipertanyakan kebenarannya, sebab, menurut riwayat, konteks historis *mikro* dari ayat itu justru merupakan respons atas negosiasi antara kaum Quraisy dengan kaum Muslim. Kaum Quraisy sudah merasa putus asa mengajak kaum Muslimin kembali ke paganisme, sehingga pemuka Quraisy mengajukan tawaran negosiasi agar kaum Muslim minimal menyembah berhala selama setahun dan menyembah Allah selama setahun. Menyikapi hal itu,

Allah menurunkan surah *Al-Kāfirūn* guna menolak tawaran negosiasi tersebut. Berdasarkan konteks historis mikro ini, dapat disimpulkan bahwa surah *Al-Kāfirūn* diturunkan bukan dalam konteks meminta perlindungan sebagaimana pendapat Friedmann, melainkan turun dalam konteks menolak tawaran negosiasi.

Yang menarik, meskipun ayat ini menolak tawaran negosiasi, namun di dalamnya masih ada toleransi bagi Quraisy untuk menyembah berhala mereka: bagi orang Quraisy agama mereka, dan bagi Nabi serta pengikutnya agama mereka.[14] Dengan demikian, ayat ini tetap merupakan dalil toleransi. Namun, sayangnya, para penafsir pro doktrin *nasikh-mansukh* secara intoleran berpendapat bahwa QS [109]:6 telah dihapus oleh ayat pedang, sehingga tidak ada lagi toleransi bagi non-Muslim.[15]

Kedua, benarkah Muhammad Saw. bertindak intoleran dengan mengusir suku-suku Yahudi dari Madinah? Karen Armstrong, dengan mengutip *Sirah* Ibn Ishaq, menjelaskan bahwa pengusiran suku-suku Yahudi dari oase Madinah murni karena faktor politik dan bukan karena tujuan memusuhi agama Yahudi. Bani Qaynuqa', suku yang pekerjaannya adalah pandai besi dan mahir membuat senjata, menantang Nabi ketika Nabi berdakwah di wilayah mereka. Seseorang dari mereka mengancam Nabi, "O, Muhammad, tampaknya engkau berpikir bahwa kami adalah orang-orangmu. Jangan menipu diri sendiri karena engkau telah berperang di Badar tanpa sedikit pun pengetahuan tentang perang dan memenangkannya. Demi Tuhan jika kami memerangimu, akan kau lihat bahwa kami adalah laki-laki sejati."

Beberapa hari kemudian, salah satu pandai besi dari Bani Qaynuqa' mengganggu dan melecehkan perempuan Muslimah

di pasar. Lalu, terjadilah pertikaian antara orang Muslim dan Yahudi yang menewaskan satu orang Muslim dan satu orang Yahudi. Muhammad Saw. kemudian dipanggil agar menjadi juru damai, namun keputusan Muhammad Saw. ditolak oleh Bani Qaynuqa' dan mereka kemudian malah membuat barikade ke benteng mereka. Meskipun Qaynuqa' memiliki 700 tentara, mereka masih mengajak suku-suku Arab agar bersekutu untuk memerangi Muhammad Saw. Namun, suku-suku Arab yang ada di Madinah malah mengepung mereka dan mereka terpaksa menyerah tanpa syarat. Seketika itu Ibnu Ubbay memohon agar Muhammad Saw. memperlakukan Bani Qaynuqa' dengan baik. Ibnu Ubbay tahu bahwa Muhammad Saw., sesuai konvensi Arab, berhak menghabisi mereka yang berkhianat. Namun, Muhammad Saw. dengan murah hati membebaskan Bani Qaynuqa' bebas dalam keadaan hidup-hidup dengan syarat mereka harus meninggalkan oase. Bani Qaynuqa' akhirnya merasa beruntung masih tetap dibebaskan hidup-hidup dan memutuskan pergi mencari perlindungan pada suku Yahudi di Wadi al-Qura dan menetap di perbatasan Suriah.

Bani Nadhir diusir juga bukan karena alasan teologis; mereka merencanakan akan membunuh Muhammad Saw. Menyikapi hal itu, Muhammad Saw. mengutus Ibn Maslamah agar memberikan ultimatum kepada mereka. Ibn Maslamah berkata, "Rasulullah telah mengirimku kepada kalian untuk mengatakan, 'Dengan merencanakan membunuhku, kalian telah melanggar perjanjian yang kubuat dengan kalian'." Bani Nadhir yang berada di dalam benteng mereka kemudian merasa ketakutan setelah Muhammad Saw. memerintahkan orang-orang menebang pohon kurma yang merupakan tanda perang akan dimulai. Bani Nadhir yang merasa ketakutan meminta

kepada Muhammad Saw. agar membiarkan mereka hidup dan Muhammad Saw. menerima permohonan itu dengan syarat mereka meninggalkan Madinah. Sebagian dari mereka ada yang menuju ke Suriah dan ada yang ke Khaybar lalu dari sana mereka membantu Abu Sufyan menggalang dukungan dari suku-suku utara.

Kebijakan Muhammad Saw. memerangi Bani Quraydhah pun tak terlepas dari faktor politik. Umar mengetahui pengkhianatan Quraydhah dan langsung melaporkan kepada Muhammad Saw. Kaum Quraydhah menyatakan, "Tak ada kesepakatan antara kami dengan Muhammad." Mereka kemudian mengepung dan menyerang benteng yang di dalamnya berisi perempuan dan anak-anak Muslim. Muhammad Saw. akhirnya menyerang Bani Quraydhah hingga mereka terdesak. Bani Quraydhah, yang dalam posisi terjepit, mengajukan permintaan agar Muhammad Saw. mengizinkan mereka meninggalkan oase sebagaimana Bani Nadhir. Kali ini Muhammad Saw. menolak permintaan tersebut karena sadar bahwa Bani Nadhir semakin membahayakan komunitas ummat setelah mereka meninggalkan Madinah. Kali ini, Muhammad Saw. menghendaki penyerangan total. Pada saat itu, Sa'ad bin Mu'adz, yang pernah menjadi kepala suku Quraydhah sebelum hijrah, memutuskan 700 laki-laki dari Bani Quraydhah harus dibunuh. Istri-istri dan anak-anak mereka dijual sebagai budak dan dibagikan kepada kaum Muslim.

Kisah Bani Qaynuqa', Bani Nadhir, dan Bani Quraydhah ini memberikan gambaran yang sangat jelas bahwa masalah ini tidak ada kaitannya dengan intoleransi Islam terhadap agama Yahudi. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa pendapat Friedmann yang menyatakan bahwa Muhammad Saw. telah bertindak intoleran karena mengusir suku-suku Yahudi adalah

pendapat yang problematik, sebab insiden-insiden itu tidak mencerminkan paksaan memeluk Islam, tetapi murni dipicu oleh pengkhianatan suku-suku Yahudi terhadap kesepakatan kontrak sosial dalam Piagam Madinah. Masalah ini murni dipicu oleh faktor politis dan bukan teologis. Faktor politis juga menjadi pemicu pengusiran Yahudi dari Khaybar dan Nasrani Najran, di mana mereka tidak dapat menjaga komitmen hidup berdampingan secara damai dengan kaum Muslimin.[16]

Mungkin dalam konteks seperti inilah kemudian muncul hadis-hadis seperti "*Sungguh aku akan mengeluarkan Yahudi dan Nasrani dari Jazirah Arab hingga aku tidak meninggalkan kecuali orang Muslim.*" (*la'ukhrijanna al-yahūda wa al-nashāra min jazīrah al-'arab ḥatta la ada'a illa musliman*), "*Tidak berkumpul dua agama di tanah Arab*", "*Keluarkanlah kaum musyrikin dari Jazirah Arab*", dan hadis-hadis lain yang senada. Hadis-hadis ini tidak bisa dipahami sebagai upaya penyeragaman agama di Jazirah Arab (Makkah, Madinah, dan Thaif) tetapi sebagai solusi atas konflik politik dan konsekuensi dari pengkhianatan mereka terhadap kesepakatan koeksistensi. Namun, harus diakui bahwa memang banyak ulama yang berpendapat secara intoleran bahwa hadis-hadis itu adalah perintah mengusir Yahudi dan Nasrani dari Jazirah Arab karena faktor teologis.[17]

Ketiga, benarkah Muhammad Saw. bertindak intoleran dengan menyeragamkan agama di Semenanjung Arab sebagaimana yang tecermin dalam hadis "*Aku diperintahkan untuk memerangi orang-orang hingga mereka mengucapkan syahadat 'tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah', membayar zakat, dan mendirikan shalat. Jika mereka melakukannya, maka darah dan harta mereka akan terlindungi*"? Hadis ini sering dikutip oleh ulama guna melegitimasi

agresi berkedok Islamisasi dan pembunuhan terhadap orang yang meninggalkan shalat serta zakat, tetapi Imam al-Muzani secara toleran berpendapat bahwa orang yang meninggalkan shalat tidak boleh dibunuh.[18] Selain itu, hadis tersebut dari segi muatan (*matn*) telah dikritik secara tajam oleh Ahmad Amin, Abu Rayyah, Gamal al-Banna, dan Muhammad Shahrour. Menurut mereka, dari sudut pandang kritik matan (*naqd al-matn*), muatan hadis tersebut sangatlah lemah karena bertentangan dengan prinsip kebebasan berkeyakinan yang dijunjung tinggi dalam QS Al-Baqarah [2]: 256.[19]

Keempat, benarkah Islam memerintahkan membunuh non-Muslim hingga tidak ada kekafiran sebagaimana tecermin dalam penafsiran sebagian ulama terhadap QS Al-Anfāl [8]: 39? Para penafsir intoleran menginterpretasikan kata *fitnah* sebagai kekafiran (*infidelity/kufr*) atau kemusyrikan (*polytheism/syirk*), sehingga makna ayat tersebut adalah "*Dan perangilah mereka sampai tidak ada fitnah (kekafiran) dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan.*" Dengan demikian, jihad dalam Islam adalah bersifat ofensif untuk memberantas kekafiran. Pendapat intoleran ini didukung oleh al-Qurṭubi dan sejumlah penafsir lainnya.

Namun, menurut penafsir yang toleran, *fitnah* yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah gangguan-gangguan dari kaum musyrik kepada kaum Muslim, sehingga arti ayat tersebut adalah "*Dan perangilah mereka sampai tidak ada ada fitnah (gangguan)*". Dalam pandangan penafsir toleran, jihad hanya dilegalkan apabila kaum kafir memulai menyerang kaum Muslimin. Artinya, jihad menurut penafsir toleran adalah bersifat defensif.[20]

Kesimpulan

Dari ulasan di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa kajian Friedmann sangat bias dan subjektif, di mana dia berupaya menampilkan aspek-aspek negatif dan intoleran dalam tradisi Islam, meskipun dengan cara-cara yang tidak jujur dalam mengutip data-data. Subjektivitas-subjektivitas dalam orientalisme bahkan diakui oleh sebagian orientalis sendiri. Arthur John Arberry (1905-1969), orientalis asal Inggris, misalnya, mengimbau agar orientalis-orientalis tidak sembarangan dalam menilai Islam. Untuk mendorong orientalisme kembali kepada objektivitas, Arberry menyatakan, "Sebelum memberikan penilaian terhadap dunia Timur dan masyarakatnya, para orientalis hendaknya menyingkirkan ketakutan, kesalahpahaman, dan kebohongan-kebohongan. Sikap tersebut merupakan suatu sikap positif yang harus dipunyai sarjana-sarjana Barat yang memiliki hati nurani yang hidup. Meskipun menepiskan perasaan itu terasa sangat berat".[21]

Akan tetapi, kajian Friedmann tidak seluruhnya negatif. Kita dapat mengambil beberapa kritiknya yang konstruktif, seperti, antara lain, kritiknya terhadap para pemikir Muslim apologetik yang berupaya menafsirkan hadis *ḥanifiyyah samḥah* secara tekstual sebagai dasar toleransi Islam. Friedmann dalam hal ini benar ketika berpendapat bahwa hadis tersebut muncul dalam konteks kemudahan dalam Islam yang memberikan kemudahan *jama'-qashar* shalat dan tidak berpuasa saat dalam perjalanan. Hadis tersebut tidak ada kaitannya dengan interaksi antarumat beragama sehingga tidak dapat dijadikan landasan toleransi.[]

L'Islam n'est pas simplement un ensemble d'actes d'adoration; l'on n'est pas musulman simplement en les accomplissant ou en s'armant de convictions intérieures. Celui qui s'en contente ne fait que cultiver une image illusoire de lui-même et ne peut accomplir son Islam, tant qu'il n'a pas traduit ces convictions en actes. Du temps du Messager de Dieu ﷺ, les hypocrites prononçaient la double profession de foi, faisaient la prière, s'acquittaient de la *Zakât* et accomplissaient le pèlerinage. Certains d'entre eux avaient même participé à des guerres, mais cela ne les préserva en rien de la sanction divine. Dieu, qui a la science de ce qui est dissimulé, percevait ce qu'il y avait dans leurs cœurs et savait qu'ils n'avaient qu'un but, celui de paraître aux gens (comme croyants) afin d'amasser les biens et bienfaits d'ici-bas. Ils craignaient les gens alors même que c'est Dieu qu'il faut craindre. C'est pourquoi, leurs œuvres furent anéanties et rendues caduques.

L'Islam est, dans son sens le plus élémentaire, le fait de déléguer et de soumettre toute chose à Dieu, d'accepter la providence divine, de se conformer aux ordres divins, de s'interdire ce que Dieu interdit. Il s'agit de la foi en Dieu, en Ses anges, en les Livres qu'Il a révélés, en Ses messagers, en le jour du jugement dernier et en le destin divin dans ce qu'il comprend de bon et de mauvais. L'Islam signifie également que l'on adore Dieu comme si on le percevait, car lors même qu'on ne Le perçoit pas Il nous perçoit. Il ne s'agit pas de confondre l'Islam avec la foi et la bienfaisance.

Atelier Graphique Albouraq

19€
ISBN 978-2-84161-353-3

www.gebo.org
www.albouraq.com

11 *Liyan* dalam Pandangan Islam

Perspektif Ahmad Juhayni dan Muhammad Mustafa

- ✓ Apakah Islam dan tradisi pemikiran Islam mendiskriminasi non-Muslim?
- ✓ Apabila ditemukan tradisi pemikiran yang diskriminatif, lalu bagaimana cara menyikapinya?

"Islam bukan Al-Qaeda atau Taliban, Kristen bukan Crusaders, dan Yahudi bukan Zionis. Ada perbedaan antara agama dan pemeluknya. Setiap orang mengamalkan agamanya sesuai pemahamannya dan kadang sesuai ambisinya."
[Ahmad al-Juhayni][1]

NEGARA-NEGARA yang berpenduduk mayoritas Muslim dan minoritas Kristen tak jarang diwarnai ketegangan-ketegangan yang seharusnya tidak terjadi. Di Mesir, misalnya, gereja-gereja Koptik di Aleksandria dan Kairo beberapa kali menjadi target penyerangan kelompok radikal. Sama halnya dengan di Indonesia, gereja-gereja sering terancam oleh ulah kelompok garis keras. Kekerasan atas nama agama tersebut otomatis memperburuk citra Islam di mata dunia: Islam seakan-akan lekat dengan kesan-kesan yang mengerikan dan menakutkan. Benarkah Islam adalah agama intoleran dan galak? Apakah Islam membenarkan terorisme? Apa solusi terbaik untuk menyelesaikan problem global ini? Ahmad Juhayni dan Muhammad Mustafa, intelektual muda Mesir jebolan Universitas al-Azhar, melalui karya inklusif yang berjudul *al-Islam wa al-Akhar* (Islam dan Penganut Agama Lain/*Liyan*) berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut.

Liyan di Mata Islam

Al-akhar sejajar dengan istilah Inggris *the other* yang oleh Goenawan Muhammad diterjemahkan secara baik dengan *liyan*. Para sosiolog sering mendefinisikan *liyan* sebagai orang lain yang berbeda etnis, bahasa, dan budaya. Namun, yang dikehendaki dalam judul ini adalah pemeluk agama lain. Dalam Al-Quran, *liyan* mendapatkan penghormatan sebagaimana yang tecermin dari ayat, "*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal."* (QS Al-Ḥujurāt [49]: 13).

Perintah ini tidak hanya ditujukan kepada umat Muslim, tetapi untuk semua umat manusia agar sadar akan persaudaraan mereka. Nabi ikut menegaskan bahwa semua manusia adalah keturunan Adam yang diciptakan dari tanah. Umat manusia memiliki kedudukan yang setara dan tidak ada pembeda di mata Allah kecuali ketakwaannya. Islam dengan demikian menolak rasisme dan bentuk diskriminasi lainnya. Di mata Islam, semua manusia adalah saudara dan dianjurkan untuk tidak saling bermusuhan, karena satu-satunya musuh adalah setan. Persaudaraan dan interaksi sosial tidak bisa dihalang-halangi oleh perbedaan keyakinan, sebab keyakinan adalah urusan hubungan privat manusia dengan penciptanya.

Spirit humanis ini dikukuhkan oleh firman Allah, "*Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam.*" (QS Al-Isrā' [17]: 70). Ayat ini memuliakan seluruh keturunan Adam dan oleh karena itu, sikap merendahkan *liyan* adalah bentuk penyimpangan dari ajaran agama. Allah sangat membenci

Spirit humanis dikukuhkan oleh firman Allah, "*Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam.*" (QS Al-Isrā` [17]: 70). Ayat ini memuliakan seluruh keturunan Adam dan oleh karena itu, sikap merendahkan *liyan* adalah bentuk penyimpangan dari ajaran agama.

pembunuhan sebagaimana tecermin dalam ayat: "*Oleh karena itu, Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israel, bahwa: barang siapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya.*" (QS Al-Mā'idah [5]: 32). Ayat ini menceritakan ketetapan Allah kepada umat Yahudi tentang larangan membunuh orang yang tak bersalah. Ajaran autentik Yahudi ini tentu sejalan dengan Islam yang sama-sama mengutuk kekerasan. Dengan demikian, tindakan destruktif Zionis sangatlah menyimpang dari ajaran autentik Yahudi.

Selain melindungi keselamatan jiwa, Islam menjamin kebebasan beragama melalui ayat "*Untukmu agamamu dan untukku agamaku.*" (QS Al-Kāfirūn [109]: 6). Ayat ini memberi kebebasan berkeyakinan dan menjalankan ritual bagi *liyan* meskipun bertentangan dengan Islam. Benar bahwa Islam mengkritik trinitas dan menawarkan alternatif monoteisme, namun Islam tetap mempersilakan umat Kristiani menunaikan ibadah sesuai dengan doktrin mereka. Toleransi Islam tecermin dalam fiqih mazhab Ḥanafiyah yang memperbolehkan non-Muslim yang hidup di bawah naungan pemerintahan Islam untuk mengamalkan kepercayaannya meskipun bertentangan dengan ajaran Islam. 'Umar bin Abd al-Azīz (w. 101 H) pernah memberi kebebasan kepada penganut Zoroaster yang memiliki tradisi menikahi anaknya sendiri. 'Umar bin Abd al-Azīz

sempat ragu atas keputusannya itu, kemudian berkonsultasi dengan Ḥasan al-Bashri (w. 110 H), seorang master sufi yang sangat toleran. Ḥasan al-Bashri menjawab, "Sesungguhnya engkau telah mengikuti agama (yang mengajarkan kebebasan berkeyakinan) dan tidak membuat inovasi terlarang (bid'ah)."

Perlindungan Islam Terhadap Gereja dan Sinagog

Namun, prinsip kebebasan berkeyakinan ini sering dikritik oleh para kritikus Islam sebagai prinsip normatif yang tak sesuai dengan realitas. Para kritikus menyatakan bahwa dalam realitasnya, kebanyakan kaum Muslim melarang pembangunan gereja dan sinagog dengan dalih sabda Nabi "*Dalam Islam tidak ada Sinagog dan Gereja*". Untuk menjawab kritik ini, Ahmad Juhayni dan Muhammad Mustafa menyatakan bahwa mayoritas ulama *muhadditsin* (ahli hadis) menilai hadis itu tidak autentik, bahkan diabaikan oleh enam kitab kompilasi hadis yang otoritatif (*kutub al-ṣiḥāḥ al-sittah*). Meskipun demikian, harus diakui bahwa ada beberapa khalifah yang melarang pembangunan gereja dan memerintahkan pembongkaran gereja.

Ibn Sa'id, dalam *al-Maghrib fi Ḥully al-Maghrib*, menginformasikan bahwa pembangunan, renovasi, dan pembongkaran gereja merupakan masalah yang diperdebatkan oleh kalangan Muslimin; sebagian kalangan menoleransi pembangunan gereja, sementara sebagian lainnya menolak. Pada masa pemerintahan Umawiyah, pembangunan gereja mendapatkan kebebasan seperti gereja Koptik di Mesir. Kebebasan ini terus berlangsung hingga era Abbasiyyah. Namun, pada masa al-Ikhsyidi gereja-gereja dibongkar. Fakta sejarah ini menunjukkan bahwa Islam tidak melarang pembangunan gereja, namun ada beberapa kelompok eksklusif dan intoleran yang menghalang-halangi pembangunan gereja.

Menurut al-Baladzuri (w. 297 H), dalam *Futūḥ al-Buldān*, secara sosio-historis pelarangan pembangunan gereja oleh sebagian khalifah tersebut merupakan kebijakan yang dibuat dalam situasi genting saat Kristen Romawi Bizantium sedang merongrong kekuasaan Islam, khususnya di era 'Abd al-Mālik bin Marwān dan awal periode 'Abbasiyyah. Dalam situasi genting seperti ini, tidak mungkin seorang khalifah memperbolehkan pembangunan gereja oleh Romawi karena berpotensi digunakan sebagai pos pertahanan yang bisa merongrong kekuasaan Islam dari dalam. Namun, jika situasi stabil dan aman maka terbuka lebar kemungkinan membangun gereja.[2] Tetapi, sayangnya, kebijakan khalifah yang didukung fatwa fuqaha tentang pelarangan pembangunan gereja tersebut sekarang sering dipahami secara ahistoris oleh sebagian kaum Muslimin sebagai larangan yang berifat permanen. Akibatnya, banyak kaum Muslimin menjadi eksklusif menolak pembangunan gereja, tak terkecuali kaum Muslim di sejumlah daerah di Indonesia. Untuk melenturkan sikap kaku tersebut, umat Muslim seyogyanya menyadari bahwa fatwa larangan pembangunan gereja dalam kitab-kitab fiqih sejatinya hanya produk sejarah yang terikat dengan kondisi dan situasi sosio-politik masa silam.

Islam dan Kebebasan Berkeyakinan

Islam menjunjung tinggi multikulturalisme dan memandang perbedaan serta keragaman sebagai sebuah keniscayaan, seperti keterangan dalam QS Yūnus [10]: 99. Dalam ayat lainnya ditegaskan: "*Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya kamu hanyalah orang yang memberi peringatan. Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka, tetapi orang yang berpaling dan kafir maka Allah akan mengazabnya dengan azab yang besar.*" (QS

Al-Ghāsyiyah [88]: 21-24). Ayat toleran ini menjelaskan bahwa Muhammad Saw. tidak memiliki otoritas untuk memaksakan Islam kepada *liyan*. Tugas Muhammad hanya menyampaikan peringatan. Dengan demikian, umat Islam pun harus menghargai perbedaan dan tidak boleh memaksakan keyakinan kepada *liyan*.

Meskpiun Islam dengan tegas menghargai kebebasan berkeyakinan, ada sejumlah kalangan yang mengkritik Islam sebagai agama yang memusuhi kebebasan berkeyakinan dan berpendapat. Kritik ini didasari oleh data bahwa tradisi fiqih Islam mewajibkan vonis eksekusi kepada pelaku apostasi (*wujūb qatl al-murtad*). Dalam menanggapi kritik ini, Ahmad Juhayni dan Muhammad Mustafa menjawab bahwa eksekusi tersebut tidak disebabkan konversi dari Islam ke agama lain, namun lebih disebabkan faktor politis: orang-orang yang murtad membentuk kekuatan militer untuk menyerang komunitas Muslimin. Hal ini menunjukkan bahwa pembunuhan terhadap Musailamah al-Kadzab (yang mengaku sebagai nabi) dan orang-orang murtad yang menjadi pengikutnya disebabkan faktor politis berupa separatisme, bukan murni faktor teologis. Pandangan ini didukung oleh sejumlah ulama Mesir diantaranya Syaikh 'Abd al-'Azīz Jāwis. Sebagian ulama menambahkan bahwa hukuman mati dalam kasus apostasi hanyalah ijtihad fiqih yang tidak sesuai dengan spirit syariah, sebab ayat-ayat Al-Quran tentang apostasi tidak menyinggung hukuman mati. Bahkan ada sebagian ulama fiqih, antara lain Ibrāhim al-Nakhā'i (w. 96 H), yang berpendapat bahwa orang murtad cukup diperintah bertobat dan tidak boleh dibunuh.

Kontroversi di kalangan ulama ini menunjukkan betapa beragamnya pendapat dan interpretasi dalam Islam; sebagian ulama menganut prinsip toleransi sementara sebagian lainnya

condong pada pandangan yang intoleran. Guna mewujudkan kehidupan yang harmonis dan menjunjung koeksistensi, maka pandangan ulama yang toleran diyakini lebih relevan untuk diterapkan di masyarakat saat ini. Sebaliknya, pandangan ulama intoleran perlu dikritisi agar tidak dijadikan landasan legitimasi oleh kelompok radikal.[3] Salah satu kelompok radikal yang terpengaruh oleh pandangan ulama intoleran adalah Hizbut Tahrir. Menurut Hizbut Tahrir, seorang Muslim tidak memiliki kebebasan berakidah dan berpikir dengan alasan jika dia murtad maka disuruh bertobat. Jika tidak mau bertobat maka harus dibunuh.[4]

Toleransi dan Kesetaraan

Berbicara tentang toleransi, Ahmad Al-Juhayni dan Muhammad Mustafa mengaitkannya dengan isu seputar kesetaraan antara Muslim dan non-Muslim. Islam sering disalahpahami sebagai agama diskriminatif karena pemerintahannya menarik pajak per kepala (*jizyah*) dari non-Muslim. Benarkah Islam diskriminatif? Ada ulama yang berpendapat bahwa Islam membebankan pajak kepada non-Muslim sebagai pengganti zakat yang dibebankan kepada kaum Muslim sehingga tercipta keadilan dan keseimbangan. Ulama lainnya menilai pajak per kepala sebagai kompensasi dari jaminan keamanan bagi non-Muslim yang diberikan oleh kaum Muslimin. Namun, non-Muslim bisa bebas dari beban pajak apabila ikut serta menjaga keamanan negara seperti yang terjadi pada masa Utbah ibn Farqat, panglima perang di Azerbaijan. Lebih dari itu, persoalan *jizyah* seyogianya diletakkan secara proporsional sesuai konteks historisnya. Sistem perpajakan Islam merupakan produk realitas kultural dan politik yang juga berlaku di Persia Sassanian dan Romawi Bizantium. Romawi bahkan menarik

pajak dari warga Prancis tujuh kali lipat dibandingkan jumlah pajak yang ditetapkan dalam kekuasaan Islam.

Benar bahwa Islam mengkritik trinitas dan menawarkan alternatif monoteisme, namun Islam tetap mempersilakan umat Kristiani menunaikan ibadah sesuai dengan doktrin mereka.

Pajak dalam Islam tidak bertujuan merendahkan dan mendiskriminasikan non-Muslim, tetapi justru untuk menjaga keselamatan mereka. Oleh karena itu, QS Al-Taubah [9]:29—yang memerintahkan memerangi non-Muslim hingga mereka membayar pajak dalam keadaan tunduk (*wa hum ṣāghirun*)—harus dipahami secara kontekstual saat ayat itu turun dalam situasi perang, sehingga pajak menjadi bukti simbolis ketundukan tentara lawan. Sistem seperti ini adalah sistem konvensional yang berlaku di beberapa pemerintahan yang ada pada saat itu. Namun, seiring dengan perkembangan zaman, sistem tersebut dapat berubah secara dinamis sesuai tuntutan kondisi dan situasi.

Dalam masalah perpajakan, sangat disayangkan sekali ada beberapa ulama yang menyalahgunakannya untuk merendahkan non-Muslim. 'Ikrimah (w. 105 H) berkata, "non-Muslim diwajibkan menyerahkannya sambil berdiri, sementara penerimanya—yang beragama Islam—dalam posisi duduk." Dengan posisi tersebut, non-Muslim seperti pembantu sementara Muslim seperti juragan. Sekelompok ulama ada yang berpendapat, "non-Muslim wajib menyerahkan pajak sambil berjalan kaki dan tidak boleh mengendarai kuda. Sebelum menyerahkannya, non-Muslim harus berdiri antre dan pajak yang ada di tangan ditarik dengan kasar lalu terhina." Namun,

pendapat diskriminatif ini dikritik keras oleh Ibn al-Qayyim al-Jauziyah karena dinilai mengada-ada dan tidak memiliki pijakan dari Al-Quran dan Sunnah.[5]

Selain memiliki hak kebebasan berkeyakinan, non-Muslim memiliki hak berpolitik. Adam Mez memberikan sanjungan yang tinggi terhadap kaum Muslimin yang memberikan hak politik sehingga banyak non-Muslim bisa menduduki jabatan menteri. Menurut Montgomery Watt dan Maxim Rodinson, kebebasan berkeyakinan dan hak berpolitik bahkan diberikan oleh Nabi sendiri dalam Piagam Madinah. Sebagai produk yang lahir dari rahim peradaban Islam, Piagam Madinah merupakan kesepakatan bersama untuk membangun masyarakat yang plural, aman, adil, dan berkeadaban. Robert N. Bellah menganggap Piagam Madinah yang disusun Rasulullah sebagai konstitusi termodern di zamannya atau konstitusi pertama di dunia.[6] Dengan mempertimbangkan hal ini Ahmad al-Juhayni dan Muhammad Mustafa sependapat dengan Fahmi Huwaydi, intelektual kenamaan asal Mesir, yang mengkritik Abu A'la al-Maududi (w. 1979 H) dan para aktivis pro Khilafah Islamiyah yang secara diskriminatif melarang hak politik bagi non-Muslim. Pandangan diskriminatif tersebut memosisikan non-Muslim sebagai komunitas terpisah dan subordinat. Mereka seakan-akan berbicara tentang dunia lain dan pemikiran mereka terkunci pada romantisme era Dinasti Umawiyah dan Abbasiyah yang sudah tidak ada lagi dalam peta saat ini.[7]

Pandangan-pandangan diskriminatif terhadap non-Muslim ditemukan pula dalam kitab *Al-Aḥkām al-Sulṭaniyyah* karya Al-Mawardi dan beberapa kitab fiqih lainnya. Al-Mawardi, pakar hukum pada era Dinasti Abbasiyah, membuat aturan-aturan untuk non-Muslim di antaranya non-Muslim: (1) di-

larang mencela Al-Quran sebagai kitab yang tidak orisinil; (2) dilarang mencela Nabi; (3) dilarang mencibir Islam; (4) dilarang menuduh seorang Muslim berzina; (5) dilarang membantu musuh Islam; dan (6) dilarang mengancam harta serta jiwa Muslim. Ironisnya, Al-Mawardi tidak membuat aturan yang sama untuk kaum Muslimin, sehingga kaum Muslimin seakan-akan boleh mencela simbol-simbol sakral agama lain. Lebih naif lagi, Al-Mawardi menganjurkan enam perkara kepada non-Muslim: (1) diharapkan non-Muslim memakai kostum tertentu agar mereka dapat dikenali; (2) tidak membangun rumah yang lebih tinggi dibanding rumah-rumah Muslim; (3) tidak mengeraskan suara di gereja saat membaca Bibel dan menyebut Uzair atau Yesus; (4) tidak minum *khamr* di depan umum dan tidak terang-terangan mengenakan salib serta membawa babi; (5) menyamarkan kuburan non-Muslim dan tidak menangis keras saat berkabung; (6) dilarang naik kuda dan hanya boleh naik keledai.[8] Pemikiran Al-Mawardi ini mendapat kritik tajam dari Qasim Abduh Qasim, ulama asal Zaqaziq Mesir. Menurutnya, pemikiran Al-Mawardi itu hanyalah angan-angan pribadi yang eksklusif dan tidak mencerminkan ajaran Islam periode awal yang sangat toleran dan egaliter.[9]

Kritik Radikalisme Islam dan Masa Depan Toleransi

Ahmad al-Juhayni dan Muhammad Mustafa termasuk pemikir yang gigih menangkis doktrin radikal Abd al-Salam Farag yang terdapat dalam bukunya *Jihād: al-Farīdhah al-Ghāibah* (Jihad: Kewajiban yang Terabaikan). Buku yang ditulis pada 1981 ini dianggap sebagai salah satu pemicu pembunuhan Presiden Anwar Sadat. Farag adalah ketua organisasi Jihad Islam di Mesir yang sangat tertarik pada Hasan al-Banna (w. 1949), Al-

Maududi, Sayyid Quṭb, dan Ibn Taimiyah. Dia mengambil gagasan-gagasan Ibn Taimiyah tentang jihad melawan pemerintahan Mongol, kemudian gagasan itu diterapkan untuk menyikapi kondisi politik Mesir dan dunia Islam pada masa Farag.

Farag menilai kemerosotan masyarakat Islam disebabkan oleh ulah orang-orang yang telah meninabobokan umat agar percaya bahwa jihad dalam Islam adalah bersifat defensif, sehingga butuh upaya mengembalikan Islam kepada orientasi jihad ofensif yang merupakan rukun Islam keenam yang telah terabaikan. Jihad baginya adalah kewajiban bagi semua Muslim agar memerangi pemerintah yang mengaku Islam tetapi tidak menerapkan syariat Islam secara total sebagai undang-undang. Jihad dengan pedang dan kekerasan adalah satu-satunya jalan untuk membangkitkan kembali suara Islam.

Farag dengan lantang menyatakan bahwa para penguasa pada zaman ini adalah berhala-berhala (*ṭawāghit*) yang tidak bisa dihancurkan kecuali dengan kekuatan pedang. Gagasan Farag tersebut sangat membahayakan stabilitas keamanan negara-negara Muslim. Farag telah semena-mena mereduksi makna jihad menjadi semata-mata sebagai perjuangan melalui kekerasan. Dalam kondisi frustrasi, Farag tidak menemukan solusi kecuali kemarahan yang mendorongnya membabi-buta menebarkan teror.[10] Buku Farag yang radikal ini spontan mengundang perhatian dari kalangan Barat. John L. Esposito, misalnya, meyakini bahwa karya Farag dan pandangan ideologisnya tentang jihad adalah tahap lain penyebaran jihad radikal Islam di seantero dunia Islam. Gagasan Farag mengambil peran penting bagi penyebaran gerakan-gerakan ekstrem dan jaringan-jaringan yang kelak, sebagai hasil dari jihad Afghanistan, menjelma menjadi proyek jihad global. John Esposito mem-

beri kesan bahwa pandangan radikal Farag menunjukkan betapa kitab-kitab suci dan tradisi religius dapat ditafsirkan, ditafsirkan ulang (*reinterpretasi*), dan disalahtafsirkan (*misinterpreted*) untuk menebar teror.[11]

Sayangnya, kebijakan khalifah yang didukung fatwa fuqaha tentang pelarangan pembangunan gereja tersebut sekarang sering dipahami secara ahistoris oleh sebagian kaum Muslimin sebagai larangan yang berifat permanen. Akibatnya, banyak kaum Muslimin menjadi eksklusif menolak pembangunan gereja, tak terkecuali kaum Muslim di sejumlah daerah di Indonesia.

Akan tetapi, harus segera digarisbawahi bahwa kekerasan bukanlah solusi. Oleh sebab itu, Islam lebih mengedepankan perdamaian dan dialog sehingga aspirasi politik kaum Muslimin harus disampaikan melalui cara-cara demokratis. Dialog dengan santun dan argumentatif (*mujādalah billati hiya aḥsan*) harus terus dibudayakan, baik dalam konteks dialog inter-religius, intra-religius, maupun antar peradaban. Dialog dan saling memahami dengan rasional, lapang dada, dan empatik kepada pendapat lain adalah keniscayaan di era globalisasi dan perkembangan teknologi.[12]

Di tengah-tengah carut-marutnya peta politik global, tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa dialog konstruktif dan inklusif adalah satu-satunya gerbang menuju masa depan dunia. Muhammad Abduh meramalkan bahwa kemajuan dunia Islam akan tercapai melalui delapan prinsip: *Pertama,* pandangan rasional untuk mencapai keimanan yang meyakinkan; *kedua,* mendahulukan rasio daripada literalisme ketika terjadi kontradiksi antara akal dan teks; *ketiga,* menjauhi pengafiran; *keempat,* tidak mengabaikan hukum alam; *kelima,* mengesampingkan sistem teokrasi; *keenam*, menjaga dakwah untuk

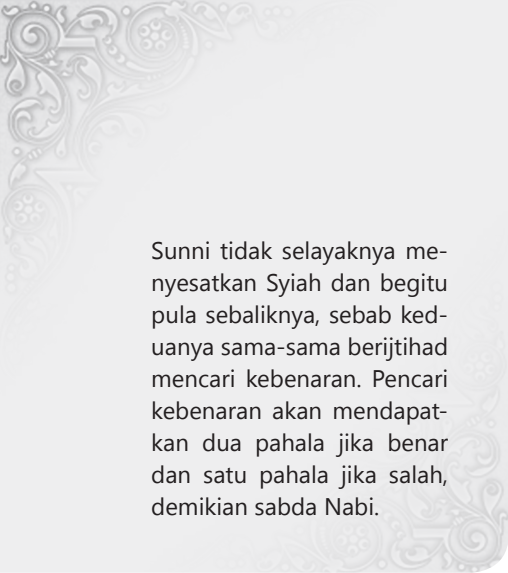
mengantisipasi fitnah; *ketujuh,* mengasihi orang-orang yang berbeda keyakinan; dan *kedelapan,* mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat.

Delapan prinsip ini hendak menjelaskan bahwa Islam mengajarkan keimanan penuh kesadaran (*al-īmān al-wā'i*), rasionalisme (*'aqlāniyyah*), toleransi (*tasāmuḥ*), penting-nya riset dan observasi (*al-baḥtsu wa al-istiqṣa*), pluralisme (*ta'adudiyyah*), moderatisme (*wasaṭiyyah*), dan kesejahteraan.[13] Dengan demikian, menjadi jelas bahwa agenda reformasi yang diusung oleh Muhammad Abduh dan al-Azhar adalah menyu-arakan toleransi dan menolak kekerasan atas nama agama.[]

12 Dialog dan Bina Damai Sunni-Syiah

Perspektif Ragab El-Banna

- ✓ Bagaimana mendialogkan Sunni dan Syiah yang sepanjang sejarah terlibat dalam permusuhan dan saling curiga?

"Kita hidup di era dialog interreligius,
lalu mengapa kita tidak berdialog intrareligius?"
[Ragab El-Banna]

ORANG-ORANG beriman sesungguhnya bersaudara, tetapi mengapa hingga sekarang sekte-sekte Islam, terutama Sunni dan Syiah, masih saling mengafirkan dan bermusuhan? Realitas inilah yang senantiasa menjadi pemicu keprihatinan ulama dan para cendekiawan Muslim. Banyak sekali upaya rekonsiliasi yang sudah ditempuh untuk melerai perpecahan bersejarah dan berdarah itu, namun hasilnya belum seperti yang diharapkan. Peliknya masalah sektarianistik tidak menyurutkan niat baik para ulama untuk kembali menjembatani perpecahan tersebut. Pada 1951, sebuah Pusat Rekonsiliasi Mazhab-Mazhab Islam diresmikan di Kairo. Anggotanya terdiri dari ulama perwakilan Syiah Iran seperti Syaikh Muhammad Taqi al-Qumy, Imam Aqa Husain al-Barujardi, Syaikh Muhammad Husain Ali Kasyif al-Ghitha, dan Syaikh Abd al-Husain Syafruddin al-Musawi, dan ulama perwakilan Universitas al-Azhar seperti Syaikh Abd al-Majid Salim, Syaikh Mahmoud Syaltout, dan Syaikh Mustafa Abd al-Raziq. Bukan tujuan yang segera di-

raih, niat baik ini justru mendapatkan respons sinis dari penganut fanatik Syiah dan Sunni. Sebagian penganut fanatik Sunni menuduh bahwa ajakan rekonsiliasi mengusung agenda terselubung untuk menyebarkan paham Syiah di kalangan Sunni. Penganut fanatik Syiah pun melancarkan tuduhan sebaliknya.

Bukannya tanpa dukungan, rekonsiliasi yang bertujuan mulia tersebut mendapatkan sambutan hangat dari sejumlah kalangan. Tidak sedikit intelektual yang berkontribusi menulis karya-karya untuk membangun jembatan dialog konstruktif antara Sunni-Syiah, tak terkecuali Ragab El-Banna. Dia adalah jebolan Fakultas Sosiologi Universitas Aleksandria dan terkenal sebagai jurnalis media ternama di Mesir, *al-Ahram*.[1] Bukunya yang berjudul *al-Syi'ah wa al-Sunnah wa Ikhtilāfāt al-Fiqh wa al-Fikr wa al-Tārīkh* merupakan dokumentasi butir-butir pemikiran sejumlah ulama seputar dialog Sunni-Syiah.[2] Tak dapat dipungkiri bahwa pemikiran-pemikiran inklusif dan toleran itu sangat perlu dikaji guna mengharmonisasikan hubungan Sunni dan Syiah di Indonesia yang tidak pernah hidup rukun. Dialog Sunni-Syiah tidak bertujuan untuk memindahkan penganut Syiah ke Sunni atau sebaliknya, dan juga bukan untuk menyatukan dua paham tersebut secara total. Hal itu sangat utopis. Lebih utopis lagi jika tujuannya menghapus Sunni dan Syiah seperti usulan Mustafa al-Syak'ah, sejarawan kontemporer yang dikenal dengan gagasan "Islam tanpa mazhab-mazhab" (*Islām bila Madzāhib*).[3] Tujuan yang paling realistis menurut Ragab El-Banna adalah agar dua penganut sekte itu saling memahami dan menghormati perbedaan sehingga dapat hidup berdampingan secara damai.

Pertikaian Politik Sunni-Syiah dan Solusinya

Dalam sejarahnya, Syiah mula-mula bukanlah sekte ke-

Sunni tidak selayaknya menyesatkan Syiah dan begitu pula sebaliknya, sebab keduanya sama-sama berijtihad mencari kebenaran. Pencari kebenaran akan mendapatkan dua pahala jika benar dan satu pahala jika salah, demikian sabda Nabi.

agamaan yang memiliki pandangan agama yang khas. Syiah muncul akibat faktor perdebatan politik tentang siapa yang berhak menjadi khalifah setelah Muhammad Saw. wafat. Syiah meyakini Ali bin Abi Thalib dan keturunannya—alih-alih Abu Bakar, Umar, dan Utsman—sebagai yang paling berhak menjadi khalifah berdasarkan wasiat Nabi, sementara Sunni menilai bahwa persoalan politik hendaknya diselesaikan berdasarkan mekanisme pemilihan. Syiah hanya mengakui kepemimpinan Ali sementara Sunni mengakui kepemimpinan keempat sahabat di atas sekaligus. Para pendukung Ali berubah menjadi golongan Syiah setelah kepemimpinan Ali direbut oleh Muawiyah.

Syiah pada awalnya lebih cenderung merupakan partai politik oposisi yang menentang kekuasaan Muawiyah. Namun, Syiah membungkus konsep politiknya dengan baju teologis. Teologisasi politik atau politisasi teologis ini akhirnya mengkristal dalam bentuk konsep kepemimpinan politik (*imamah*) yang diyakini sebagai salah satu rukun Iman oleh penganut Syiah. Menyikapi masalah tersebut, umat Islam seyogianya sadar bahwa sistem politik saat ini berbeda jauh ketimbang masa lalu. Umat Islam tidak lagi berada pada era Khilafah Islamiyah yang teokratis dan monarkis, melainkan sudah berada pada era demokratis di mana pemilihan kepala negara tidak lagi mengacu pada sistem pewarisan dari keturunan Ali.

Umat Islam saat ini harus menyadari bahwa perbedaan

dalam masalah kepemimpinan lebih bersifat politis dan historis ketimbang teologis. Persoalan itu telah usai seiring berjalannya waktu. Andaikan saja Ali bin Abi Thalib memang lebih berhak menjadi pemimpin setelah wafatnya Rasulullah, *tokh* sekarang dia telah wafat. Dengan demikian, kita tak dapat menghidup-kannya kembali kemudian menyerahkan tampuk kepemimpi-nan kepadanya. Persoalan *imamah* juga bukan harga mati bagi semua golongan Syiah. Syiah memiliki banyak sekte sempalan, di antaranya adalah sekte Zaidiyah yang tidak mensyaratkan *imamah* harus dari garis keturunan Ali. Lebih dari itu, golon-gan Sunni pada saat ini bukanlah pengikut Abu Bakar, Umar, Utsman, maupun Muawiyah. Perpecahan Sunni dan Syiah adalah persoalan politik masa lalu, sehingga seyogianya umat Islam tidak menghentikan gerak sejarah Islam hanya sampai pada satu titik masa lampau. Alangkah meruginya umat Islam jika emosi dan pikiran mereka hanya terfokus pada persoalan politik yang terjadi empat belas abad silam. Tantangan yang dihadapi umat Islam sekarang ini bukan meratapi masa lalu, melainkan menghadapi tantangan masa depan. Untuk itu, umat Islam seyogianya melupakan pertikaian masa lalu demi menggapai perdamaian di masa yang akan datang.

Syiah Sebagai Korban Politik dan Mitos Abdullah bin Saba'

Sayangnya, gerakan oposisi Syiah kemudian ditumpangi oleh orang-orang Persia yang anti-Arab dan golongan non-Syiah yang anti-pemerintah Umawiyah dan Abbasiyah. Mereka mendaku sebagai pengikut fanatik Syiah, namun sebenarnya hendak memecah belah Islam dari dalam. Mereka kemudian dikenal dengan kelompok Syiah ekstrem (*ghulah*) yang tak segan-segan memunculkan wacana irasional seperti: kenabian Ali, penuhanan Ali, reinkarnasi arwah Ali dan para imam,

munculnya imam sebagai al-Mahdi al-Muntadzar, semua pengikut Syiah masuk surga, celaan-celaan terhadap para sahabat dan khalifah selain Ali, dan mitos-mitos lainnya yang dimaksudkan untuk menyakralkan Ali. Wacana-wacana ekstrem ini kemudian terkodifikasi dalam khazanah kitab-kitab Syiah klasik. Tanpa bisa dibendung, kitab-kitab itu lalu dibaca oleh kalangan Sunni dan mengakibatkan semakin runcingnya perselisihan Sunni-Syiah.

Tokoh paling populer yang menyebarkan wacana-wacana kontroversial tersebut adalah Abdullah bin Saba'. Menurut Ihsan Ilahi Thahir, seorang peneliti Pakistan, Abdullah bin Saba' adalah orang Yahudi yang ingin merusak Islam dari dalam dengan menyebarkan pemikiran-pemikiran yang mana kelompok Syiah sama sekali tidak bertanggung jawab atas hal itu. Kelompok Syiah sebetulnya adalah korban fitnah. Sejarawan Syiah seperti al-Kisya, dalam kitab *Ma'rifat al-Nāqilīn 'an A'immah al-Shādiqīn*, mengakui bahwa banyak data-data dalam literatur Syiah yang bersumber dari kelompok non-Syiah yang berpura-pura fanatik membela Syiah dengan menyebarkan wacana-wacana miring. Al-Kisya menilai Abdullah bin Saba' sebagai orang yang pertama kalinya mewajibkan kepemimpinan Ali dan mengafirkan orang-orang yang tak memercayai konsep kepemimpinan itu. Al-Kisya menegaskan bahwa pendapat ini hanyalah versi kelompok ekstrem dan tidak mewakili seluruh pandangan penganut Syiah.

Uniknya, kalangan Sunni menilai bahwa Abdullah bin Saba' adalah tokoh nyata dan pemikiran-pemikirannya yang kontroversial benar-benar dianut oleh semua orang Syiah. Asumsi umum kalangan Sunni ini perlu dipertanyakan kebenarannya seiring munculnya penemuan baru bahwa Abdullah bin Saba' hanyalah tokoh mitos. Pendapat ini diungkapkan

oleh Ahmad Muhammad Subhi (peneliti dari Universitas Aleksandria dan penulis *Nadhariyyah al-Imamah*), Thaha Husain (dalam buku *al-Fitnah al-Kubra*), dan Muhammad Kamil Husain (dalam *Adab Mashr al-Fatimiyyah*). Secara tak terduga, Syaikh Muhammad Jawad Mughniyyah, salah satu pembaharu Syiah, menguatkan pendapat bahwa Abdullah bin Saba' memang mitos yang sengaja diwacanakan oleh sejarawan klasik dalam literatur Syiah maupun Sunni guna memojokkan posisi Syiah.

Menyikapi masalah ini, Ragab El-Banna menyatakan dengan penuh keprihatinan bahwa kitab-kitab Syiah telah terinfiltrasi oleh mitos-mitos yang dikarang oleh orang non-Syiah yang mendompleng gerakan oposisi Syiah. Mereka itulah yang memperburuk citra Syiah. Namun sayangnya, kebanyakan penganut Sunni meyakini bahwa mitos-mitos itu adalah pendapat autentik semua penganut Syiah. Ragab El-Banna menganjurkan agar umat Islam berhati-hati dalam membaca kitab-kitab Syiah klasik, yakni dengan membekali diri dengan kritisisme, objektivitas, dan analisis sosio-historis. Pembaca khazanah keilmuan Syiah klasik harus bisa membedakan antara pemikiran autentik Syiah dengan pemikiran yang *pseudo* alias palsu. Pemikiran *pseudo* tentang penuhanan Ali dan seterusnya sudah tidak dianut lagi oleh Syiah pada masa kini. Pemikiran *pseudo* Syiah hanya ada di dalam kitab-kitab klasik yang bisa dicomot secara semena-mena oleh orang-orang yang sentimen terhadap Syiah untuk mengolok-olok mereka.

Rekonsiliasi Sunni-Syiah dan Mengapresiasi Khazanah Keilmuan Syiah

Segendang-sepenarian dengan ulama aktivis dialog Sunni-Syiah, Syaikh Ahmad Hasan al-Baquri, Rais al-Azhar University

dan Menteri Perwakafan Mesir (w. 1985), ikut menyerukan pentingnya pendekatan Sunni-Syiah (*taqrib bayn sunnah wa syi'ah*). Atas instruksi beliaulah kitab *al-Mukhtashar al-Nafi' fi Fiqh al-Imamiyah* karya ulama besar Syiah Imamiyah bernama Abu Qasim Najm al-Din Ja'far bin Hasan al-Hali (w. 676 H) diterbitkan oleh Badan Wakaf Mesir. Dalam pendahuluan kitab tersebut, Syaikh al-Baquri menekankan pentingnya pendekatan Sunni-Syiah sebab perbedaan di antara mereka sangat sedikit sekali dibandingkan kesepakatan-kesepakatan mereka. Masalah Sunni-Syiah sejatinya adalah isu seputar ilmu karena keduanya sama-sama menjunjung tinggi hubungan dengan Islam atas dasar iman kepada Al-Quran, Sunnah, dan pokok-pokok agama lainnya. Andaikan ada perbedaan antara Sunni-Syiah, maka hal itu hanya terjadi pada masalah-masalah cabangan (*furu'iyyah*) yang bersifat sekunder. Sunni tidak selayaknya menyesatkan Syiah dan begitu pula sebaliknya, sebab keduanya sama-sama berijtihad mencari kebenaran. Pencari kebenaran akan mendapatkan dua pahala jika benar dan satu pahala jika salah, demikian sabda Nabi. Perbedaan Sunni-Syiah bukanlah perbedaan agama, melainkan hanya perbedaan pemikiran agama.

Syaikh Muhammad Taqi al-Din al-Qumy juga menandaskan bahwa fiqih Syiah Ja'fariyyah, lebih-lebih Zaidiyah, banyak sekali keselarasannya dengan fiqih Sunni, mulai dari bab *thaharah* (bersuci), shalat, zakat, puasa, haji, *muamalah* (ekonomi), *munakahat* (pernikahan), *jinayah* (pidana), dan seterusnya. Perbedaan-perbedaan mencolok hanya dalam masalah nikah *mut'ah* (kawin temporer) dan kepemimpinan politik. Syiah Zaidiyah sangat dekat sekali dengan *madzāhib al-arba'ah* Sunni*, terutama mazhab Hanafi. Ahli-ahli fiqih Syiah

---

* *Madzāhib al-arba'ah* Sunni: Mazhab Sunni yang Empat, maksudnya

Zaidiyah sering mengomparasikan pandangannya dengan pandangan *madzahib al-arba'ah* Sunni. Oleh sebab itu, tidak mengherankan apabila Syaikh Mahmoud Syaltout—syaikh kharismatik al-Azhar yang menggagas rekonsiliasi Sunni-Syiah—memperbolehkan kalangan Sunni untuk merujuk fiqih Syiah sebagai bahan perbandingan.

Syaikh Muhammad Taqi al-Din al-Qumy menambahkan bahwa banyaknya keselarasan antara fiqih mazhab Sunni dan Syiah menunjukkan adanya kecocokan dalam sumber hukum. Tidak ada pendapat-pendapat yang berkembang dalam kitab-kitab Syiah Ja'fariyyah dan Zaidiyyah kecuali ada persamaan versi dengan sebagian pendapat-pendapat dalam mazhab empat fiqih Sunni. Fiqih Syiah mengacu pada sumber Al-Quran, Sunnah, Ijma', dan akal.

Sunni-Syiah memiliki mushaf yang sama. Mereka pun merujuk pada hadis-hadis Nabi. Perbedaan antara Sunni-Syiah hanyalah pada jalur pengambilan hadis, di mana Syiah hanya menerima hadis yang bersumber dari keluarga Nabi. Pandangan Syiah ini wajar sekali karena terpengaruh oleh pertikaian politik masa lalu. Pertikaian ini telah menyebabkan fanatisme dan eksklusivisme sehingga pakar hadis Syiah mensyaratkan pengambilan hadis hanya dari keluarga Nabi. Namun, sekarang Syiah sudah mulai terbuka dan sudi mengkaji kitab-kitab hadis Sunni di lembaga-lembaga pendidikan Iran yang disebut *hauzah*. Keterbukaan ini selaras dengan semangat inklusif al-Syafi'i yang sudi menerima hadis dari ulama Syiah seperti Ibrahim bin Yahya, dan Abu Hanifah yang tak segan-segan mengambil hadis dari Ahl al-Bait (keluarga Nabi). Sikap inklusif juga ditunjukkan oleh Syiah Zaydiyyah yang mau menerima hadis-hadis dari kitab-kitab hadis aliran Sunni.

Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali—edt.

Antusiasme terhadap wacana toleransi Sunni-Syiah mulai tampak dalam bentuk penerbitan karya-karya Syiah oleh lembaga-lembaga Sunni, seperti penerbitan *al-Mukhtashar al-Nafi' fi Fiqh al-Imamiyah* karya ulama besar Syiah Imamiyah bernama Abu Qasim Najm al-Din Ja'far bin Hasan al-Hali (w. 676 H). Penerbitan itu diprakarsai oleh Syaikh Ahmad Hasan al-Baquri, Rais al-Azhar University dan Menteri Perwakafan Mesir (w. 1985). Ulama Sunni lainnya yang sangat menghormati tradisi pemikiran Syiah adalah Syaikh Muhammad al-Madani, pakar perbandingan mazhab Universitas Dar al-Ulum, Syaikh Aziz Isa, Syaikh Ahmad al-Ghazali, Sayid Sabiq, dan para guru besar al-Azhar seperti Syaikh Mahmoud Syaltout. Konon, suatu hari guru besar al-Azhar ini ditanya oleh seorang murid, "Bagaimana pendapat Anda tentang pendapat yang melarang mengambil hukum dari kitab mazhab Syiah?"

Syaikh Mahmoud Syaltout menjawab bahwa penganut Sunni banyak yang mewajibkan mengikuti secara buta salah satu mazhab Syafi'iyyah, Malikiyyah, Hanafiyyah, atau Hanbaliyyah. Tetapi, mereka menutup diri untuk merujuk pada fiqih Syiah. Pendapat para penganut Sunni yang fanatik tersebut kurang bijaksana karena Islam sejatinya tidak mewajibkan taklid buta kepada satu mazhab tertentu. Kaum Muslimin boleh mengambil pendapat dari mazhab mana saja asalkan pendapat tersebut kuat argumentasinya. Nah, mazhab Syiah Ja'fariyyah yang dikenal dengan Syiah Imamiyyah Itsna 'Asyariyyah, misalnya, adalah mazhab yang boleh dijadikan pedoman beribadah sebagaimana mazhab-mazhab Sunni. Syaikh Mahmoud Syaltout mengimbau agar kaum Muslimin tidak fanatik pada satu mazhab tertentu karena agama dan syariat Allah tidak terikat mengikuti pada satu mazhab. Semua pendiri mazhab telah berusaha mencari kebenaran dan bagi orang

awam boleh mengikuti pendapat mana pun, baik dalam urusan ibadah maupun muamalah.[4]

Ulama Sunni modern pun banyak yang mulai mengapresiasi karya tafsir Syiah. Pada tahun 1952, tafsir yang berjudul *Majma' al-Bayān li 'Ulūm al-Qur'ān* karya Abu Ali al-Fadhl bin Husain al-Fadh al-Thusi dicetak untuk pertama kalinya di Kairo. Karya tafsir yang ditulis pada abad ke-6 tersebut mendapat sambutan hangat dan pujian dari Syaikh Abdul Majid Salim, guru besar al-Azhar sekaligus mufti Mesir. Menurutnya, *Majma' al-Bayān* sangat luas ilmunya dan patut dijadikan rujukan penting bagi umat Islam yang berminat mendalami Al-Quran. Syaikh Mahmoud Syaltout ketika memberi pengantar tafsir tersebut menyatakan,

> "Kaum Muslimin (baik Sunni maupun Syiah) bukanlah pengikut banyak agama. Mereka adalah pengikut satu agama, satu Al-Quran, dan pokok-pokok agama yang sama. Ketika mereka berbeda, maka perbedaan itu hanya timbul dari perselisihan penalaran, riwayat hadis, dan metode. Tetapi, semuanya adalah pencari kebenaran dari Al-Quran dan Sunnah Rasul. Kebijaksanaan ibarat harta kaum Muslimin yang hilang dan hendaknya mereka mengambil kebijaksanaan tersebut dari mana saja."[5]

Sikap para ulama besar Mesir tersebut pantas dicontoh oleh ulama Indonesia sehingga cita-cita perdamaian dan toleransi Sunni-Syiah juga dapat terwujud di negeri ini. Namun sayangnya, mayoritas kalangan Sunni di Indonesia masih menanam kecurigaan dan sentimen berlebihan kepada para pengikut Syiah, sehingga sering terjadi kerusuhan dan kekerasan antar keduanya. Mayoritas pengikut Sunni sejujurnya tidak mengetahui pemikiran Syiah secara komprehensif sehingga yang terjadi adalah kesalahpahaman. Sebagian pengikut

Yang paling realistis adalah mendekatkan dua aliran dan membangun sikap toleransi antar pengikutnya, tetapi sangat utopis apabila kita memiliki pemikiran untuk menghilangkan perbedaan, sebab perbedaan adalah tabiat manusia.

Sunni sering terpengaruh oleh buku-buku provokatif yang berisi kebencian antar-dua sekte. Sebagian lainnya memahami Syiah dari kitab-kitab Syiah dan Sunni klasik yang di dalamnya terdapat pendapat-pendapat miring yang bermuatan tuduhan politis. Akibatnya, opini tentang Syiah yang berkembang di kalangan Sunni sangatlah negatif. Lebih parah lagi, pengikut Sunni yang awam melihat Syiah seakan-akan hanya satu aliran saja lalu dipukul rata dengan penilaian-penilaian negatif. Padahal, kenyataannya, ada Syiah moderat yang dekat dengan Sunni dan ada Syiah ekstrem yang ditentang oleh ulama moderat Syiah sendiri.

Selain penelitian Ragab El-Banna, penulis menemukan penelitian yang mendalam tentang Syiah yang dilakukan oleh Ali Sami al-Nasyar, pakar filsafat Islam Universitas Aleksandria. Dia mengkaji secara detail kemunculan Syiah dan perkembangannya (*nasy'at al-tasyayyu' wa tathawwuruhu*) dalam karya *Nasy'at al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*. Penelitian itu sampai pada kesimpulan bahwa pemikiran-pemikiran mayoritas Syiah yang menganut aliran Itsna 'Asyariyyah sangat dekat dengan Sunni dan selaras dengan nilai-nilai Islam. Syiah Zaidiyyah juga memiliki banyak kecocokan dengan Sunni. Namun, Ali Sami al-Nasyar tidak menutup mata terhadap adanya perbedaan antara Sunni-Syiah dalam masalah nikah mut'ah dan kepemimpinan politik.[6]

Perbedaan-perbedaan itu menurut Syaikh Kasyif al-

Ghitha, ulama besar Syiah, tidak bisa dihapus begitu saja. Yang paling realistis adalah mendekatkan dua aliran dan membangun sikap toleransi antar pengikutnya, tetapi sangat utopis apabila kita memiliki pemikiran untuk menghilangkan perbedaan, sebab perbedaan adalah tabiat manusia. Kedua pengikut aliran tidak perlu berandai-andai menyatukan dua mazhab, namun cukup berupaya menghilangkan sebab-sebab permusuhan kemudian menjadikan persaudaraan sebagai ganti dari pertengkaran. Semua pengikut Sunni-Syiah sama-sama bersyahadat sehingga darah, harta, dan harga diri mereka sangat dilindungi.

Meski demikian, Syaikh Kasyif al-Ghitha menyadari sulitnya mengharmoniskan pengikut kedua sekte ini. Hal itu disebabkan trauma sejarah: hanya gara-gara perebutan kekuasaan (*imamah*), masing-masing saling mencela. Namun, perlu digarisbawahi bahwa celaan itu tidak keluar dari mulut semua orang Syiah. Hanya orang-orang fanatik yang menghalalkan penghinaan. Dengan demikian, seyogianya kalangan Sunni tidak membenci semua orang Syiah. Lebih dari itu, meskipun konsep *imamah* diyakini oleh Syiah berkaitan secara intergralistik dengan agama, bukan berarti berakibat kafir bagi kelompok Sunni yang menentangnya. Konsekuensi terburuk hanyalah berdosa. Akan tetapi, kaum Muslimin tidak lantas secara absurd dilegalkan saling bermusuhan dan membunuh hanya karena alasan dosa. Syaikh Kasyif al-Ghitha menegaskan bahwa hampir tidak ada alasan sama sekali yang dapat digunakan untuk menjustifikasi permusuhan antar-Sunni-Syiah. Syaikh Husain Makhluf, salah satu mufti Mesir, menyatakan bahwa Sunni-Syiah harus menjaga persaudaraan dan menghindari perpecahan. Al-Quran sama sekali tidak mengizinkan permusuhan di kalangan Islam.

Dalam dialog-dialog yang diselenggarakan Pusat Rekonsiliasi Sunni-Syiah terkadang muncul anekdot-anekdot, di antaranya ungkapan bahwa semua kaum Muslimin adalah Sunni karena sama-sama mengikuti Sunnah Rasul. Semuanya juga Syiah karena sama-sama mencintai keluarga Nabi. Dengan demikian, semua Muslim adalah Sunni sekaligus Syiah. Anekdot seperti ini diperlukan di tengah-tengah ketegangan dialog. Hikmah yang bisa diambil dari dialog-dialog itu sangat banyak sekali, terutama peran al-Azhar yang sangat moderat dan pantas dijadikan panutan toleransi Sunni-Syiah di Indonesia dan dunia Islam lainnya. Dialog-dialog sangat dibutuhkan setidaknya untuk meminimalkan fanatisme dan eksklusivisme pengikut Sunni-Syiah.

Fanatisme dan eksklusivisme memang tidak perlu dipelihara sebab para imam besar Islam melarangnya. Abu Hanifah berkata, "Tidak sepantasnya bagi orang yang tak memahami argumenku berfatwa dengan pendapatku. Dan, barangsiapa yang datang membawa pendapat yang lebih baik dibanding pendapatku maka itu lebih baik." Al-Syafi'i mewanti-wanti muridnya yang bernama Ibrahim al-Muzani, "Wahai Ibrahim janganlah engkau bertaklid pada semua ucapanku. Tetapi, berpikirlah untuk dirimu sendiri". Ahmad bin Hanbal dengan lantang berkata, "Janganlah kalian bertaklid pada Malik, Auza'i, al-Nakha'i, dan lain-lain. Tetapi, ambillah hukum-hukum dari sumber mereka, yakni Al-Quran dan Sunnah." Pernyataan-pernyataan ulama besar tersebut menunjukkan sikap inklusif yang adiluhung. Mereka pun dengan rendah hati bersedia shalat berjamaah di belakang imam yang berbeda mazhab.

Semangat toleransi tersebut sangat kontras dengan keberagamaan kebanyakan pengikut Sunni dan Syiah saat ini yang sangat tertutup dan intoleran. Mereka tidak bersedia shalat

berjamaah dengan seorang imam dari aliran lain. Keengganan itu bisa jadi karena fanatisme yang mendarah-daging dan kemudian didukung oleh fatwa al-Khumaini, dalam kitab *Taḥrīr al-Wasīlah,* yang melarang pengikut Syiah shalat berjamaah di belakang imam Sunni. Namun, kemudian al-Khumaini meralat fatwanya melalui surat yang dia kirimkan kepada jamaah haji di Makkah pada tahun 1979. Dalam surat tersebut, al-Khumaini menulis,

> "Untuk saudara Syiah Iran dan Syiah di seluruh dunia diharapkan menjauhi tindakan-tindakan bodoh yang dapat menyebabkan perpecahan di barisan kaum Muslimin. Bagi saudara Syiah wajib berjamaah dengan Ahli Sunnah dan wukuf di Arafah serta Muzdalifah menurut pendapat hakim Sunni meskipun berbeda pendapatnya dengan ulama Syiah."[7]

Menurut Fahmi Huwaidi, seorang pengamat Syiah dari Mesir, pernyataan al-Khumaini tersebut merupakan langkah yang sangat maju bagi masa depan hubungan Sunni-Syiah, mengingat selama berabad-abad yang lalu para ahli hukum Syiah menghukumi tidak sah shalat di belakang imam Sunni. Nah, jika persoalan shalat berjamaah sudah dapat diselesaikan oleh fatwa al-Khumaini, lalu bagaimana menyikapi isu-isu seperti keraguan Syiah atas orisinalitas Al-Quran, *taqiyyah*, dan nikah *mut'ah*? Perlu digarisbawahi bahwa isu-isu tersebut bukanlah cermin pandangan semua pengikut Syiah, karena Syiah terbagi menjadi beberapa sempalan dan pendapat mereka terkait isu-isu tersebut sangat beragam.

Problem Orisinalitas Al-Quran

Dalam literatur Syiah Ja'fariyyah Imamiyah Itsna 'Asyar memang terdapat perdebatan sensitif terkait isu problem orisinali-

tas Al-Quran dalam Mushaf Utsmani. Menurut ulama ekstrem sekte Syiah Ja'fariyyah, Al-Quran al-Karim telah mengalami perubahan, pengurangan, dan atau penambahan ayat. Kitab *Fashl al-Khithāb fi Taḥrīf Kitāb Rabb al-Arbāb* karya Husain bin Muhammad Taqqi al-Nuri al-Thabrasi merupakan karya paling populer yang mengulas isu ini. Dalam introduksinya, Husain mengatakan, "Aku menulis kitab ini untuk menetapkan adanya perubahan (*tahrif /alteration*) dalam Al-Quran." Pendapat senada yang meragukan autentisitas Al-Quran versi Mushaf Utsmani datang dari mazhabnya Syaikh Ali bin Ibrahim al-Qumi, guru al-Kulaini.

Al-Kulaini dalam kitabnya yang berjudul *al-Kāfī*, Muhammad bin Ibrahim al-Nu'mani dalam kitab *al-Ghaibah al-Masyhurah*, al-Baraqi, al-'Iyasyi, Farat bin Ibrahim, Ahmad bin Abi Thalib al-Tabhrasi, al-Majlisi, Sayid al-Jazairi, al-Hurr al-Amili, al-Fatuni, Sayid al-Bahrani, dan lain-lain juga meragukan autentisitas Mushaf Utsmani. Dalam menyikapi pendapat ini, kalangan Sunni hendaknya tidak gusar dan terpancing emosi, sebab pendapat-pendapat tersebut merupakan versi ulama ektrem (*ghulah*) Syiah Ja'fariyah. Sementara ulama moderat dari sekte Syiah Ja'fariyyah sendiri telah berupaya sekuat mungkin mematahkan pendapat kalangan ekstrem tersebut.

Ulama-ulama moderat Syiah Ja'fariyah yang membela keautentikan Al-Quran antara lain adalah Muhammad bin Babubah al-Qumi, Sayid Murtadha, al-Thusi, Muhammad Husain Ali Kasyif al-Ghitha', Abu Qasim al-Khui, Muhammad Jawad al-Balaghi al-Najfi, Muhammad Taqqi al-Hakim, dan lain-lain. Mereka sepakat bahwa pendapat yang mengatakan Al-Quran telah mengalami perubahan adalah pendapat yang tak dapat dipertanggungjawabkan. Pendapat tersebut tidak mewakili Syiah Ja'fariyah, melainkan keluar dari orang-orang

ekstrem.

Perdebatan internal di kalangan Syiah menunjukkan bahwa Syiah tidaklah satu suara, tetapi di dalamnya justru terdapat dinamika dan keragaman. Dengan demikian, kalangan Sunni tidak selayaknya memukul rata menyalahkan semua kalangan Syiah. Bagaimanapun, ulama Syiah Ja'fariyah moderat memiliki pendapat yang senada dengan Sunni bahwa Al-Quran masih autentik. Setelah mengetahui fakta ini, kalangan Sunni tidak boleh lagi mengutuk semua kalangan Syiah hanya karena adanya pendapat kontroversial dari segelintir kelompok ekstrem Syiah.[8]

Menyikapi *Taqiyah*

Persoalan lain yang perlu diklarifikasi adalah doktrin *taqiyyah*. Selama ini, *taqiyyah* menjadi kendala besar bagi berlangsungnya dialog konstruktif antar-Sunni dan Syiah. Sudah menjadi rahasia umum bahwa *taqiyyah* adalah berkata tak sesuai dengan apa yang tersembunyi dalam hati. Kalangan Sunni sulit memercayai kalangan Syiah karena, dengan doktrin *taqiyyah*, kalangan Syiah dituduh tak pernah jujur. Ragab El-Banna mengimbau agar kalangan Sunni memaklumi bahwa sejarah munculnya doktrin *taqiyyah* adalah guna menjaga keselamatan jiwa penganut Syiah dari ancaman Dinasti Umawiyah dan Abasiyyah. *Taqiyyah* tidak bertujuan membohongi kalangan Sunni, melainkan semata-mata guna menjaga keselamatan jiwa. Jika duduk persoalannya demikian, maka doktrin *taqiyyah* adalah ajaran yang wajar. Bahkan, dalam literatur fiqih Sunni, para ahli fiqih pun memperbolehkan berbohong guna menyelamatkan diri dalam situasi darurat. Dengan demikian, sejatinya konsep ini tidak hanya dimiliki kalangan Syiah, melainkan juga diakui oleh literatur Sunni. Mereka hanya berbe-

da dalam istilah: *taqiyyah* versi Syiah dan *al-kidzb li dharurah* dalam versi Sunni.

Ada sebagian kalangan berpendapat bahwa *taqiyah* adalah doktrin khas Syiah dengan dalih bahwa al-Khumaini, dalam kitab *Kasyf al-Asrar*, mengatakan, "*Taqiyyah* adalah bagian dari akidah. Setiap orang yang berakal mengetahui bahwa *taqiyyah* adalah termasuk hukum Tuhan yang dikukuhkan. Barang siapa tidak ber-*taqiyyah* maka dia tak punya agama." Pendapat al-Khumaini ini tidak dapat mewakili semua kalangan Syiah, sebab belakangan ini banyak sekali pemikir progresif Syiah di lembaga-lembaga ilmiah (*hauzah*) Iran dan Irak yang berusaha merevisi pendapat-pendapat Syiah klasik yang muncul akibat faktor kondisi sosio-politik pada masa silam. Mereka berpendapat bahwa peta politik Islam saat ini sudah berbeda dibandingkan masa silam. Bagi mereka saat ini doktrin *taqiyyah* sudah tidak relevan. Selain itu, sekarang ini literatur Syiah telah dipublikasikan secara masif melalui percetakan-percetakan. Dengan demikian, mustahil bagi Syiah untuk menyembunyikan identitas dan ajarannya.

Menyikapi Nikah Mut'ah

Nikah *mut'ah* merupakan isu yang menimbulkan penilaian negatif Sunni terhadap Syiah. Syiah Ja'fariyah menghalalkannya berdasarkan penafsiran atas QS Al-Nisā' (4): 24 dan riwayat Ibn Abbas. Syiah Zaidiyah mengharamkannya dengan alasan nikah *mut'ah* pernah dihalalkan oleh Nabi dalam kondisi darurat perang, kemudian diharamkan lagi. Syiah Zaidiyah berpendapat bahwa Ibn Abbas telah mencabut kembali pendapatnya yang menghalalkan *mut'ah*. Pendapat Zaidiyah senada dengan Sunni. Menyikapi perdebatan ini, penulis menilai bahwa perdebatan seputar nikah *mut'ah* adalah bermula

> Semua kaum Muslimin adalah Sunni karena sama-sama mengikuti Sunnah Rasul. Semuanya juga Syiah karena sama-sama mencintai keluarga Nabi. Dengan demikian, semua Muslim adalah Sunni sekaligus Syiah.

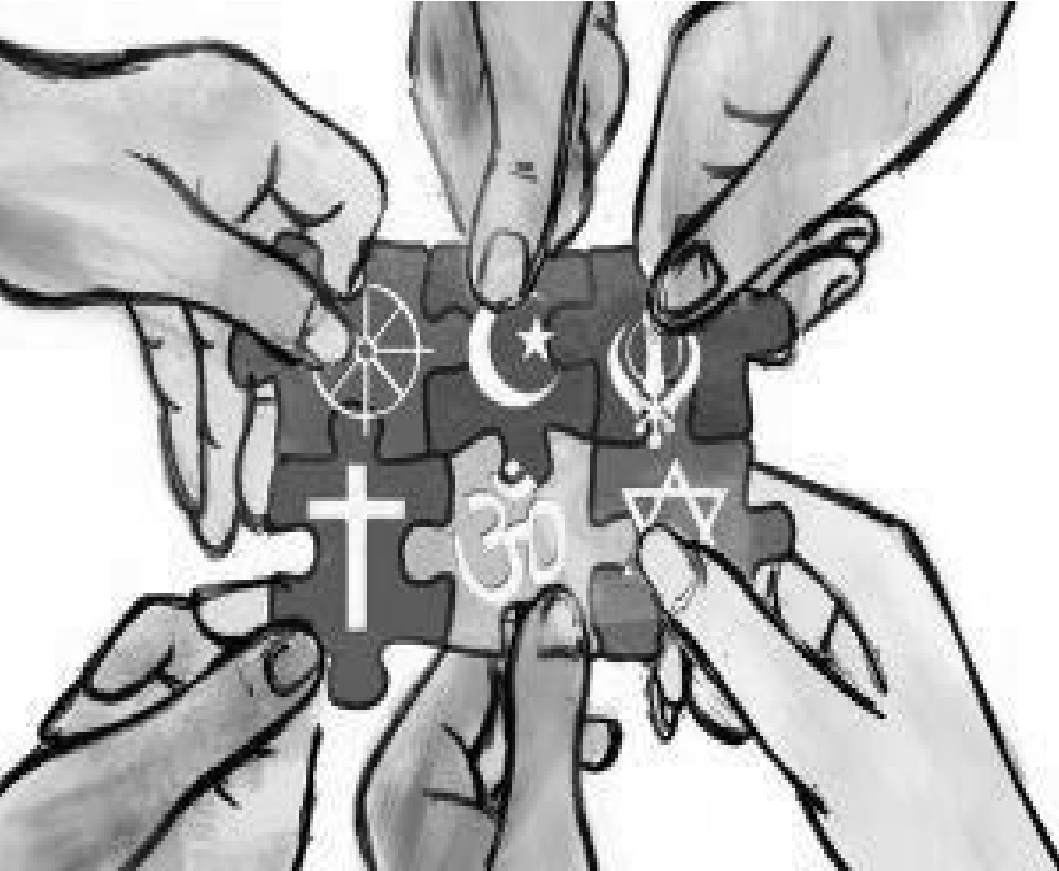
dari perbedaan riwayat dan penafsiran. Perdebatan ini implikasinya hanya pada perbedaan hukum halal atau haram, bukan kafir atau Islam. Oleh karena itu, tak dapat dibenarkan sama sekali apabila penganut Sunni mengafirkan Syiah hanya karena masalah ini.

Di kalangan internal Syiah sendiri nikah *mut'ah* masih diperselisihkan. Untuk itu, kita perlu bijaksana memilah-milah permasalahan dan jangan ada generalisasi. Kalangan Sunni hendaknya memahami bahwa nikah *mut'ah* hanyalah bagian kecil dari diskursus dalam fiqih Syiah. Dengan adanya konsep *mut'ah* dalam kitab Syiah, bukan berarti kita harus membuang semua produk ijtihad dalam kitab-kitab fiqih Syiah. Sementara dalam realitas sosial, sebagian orang mungkin mengira bahwa praktek nikah *mut'ah* merebak di Iran, Irak, dan negara berbasis Syiah lainnya. Asumsi ini ditolak oleh Ragab El-Banna karena menurutnya isu nikah *mut'ah* lebih banyak tersebar di dalam kitab-kitab ketimbang di dalam kehidupan nyata. Para perempuan di Iran dan negara-negara berbasis Syiah pada umumnya menolak nikah *mut'ah*.

Di atas semua itu, rekonsiliasi Sunni-Syiah harus terus diupayakan di dunia Islam, tak terkecuali di Indonesia. Tugas adiluhung ini pernah dilakukan oleh ulama-ulama besar seperti Muhammad Sayid Thanthawi selaku Grand Syaikh al-Azhar, Mahmud Zaqzuq selaku Menteri Wakaf, Ahmad Umar Hasyim selaku Rais al-Azhar University, dan pemikir-pemikir

inklusif seperti Fahmi Huwaidi, Murad Hofmann, Ayatullah Muhammad Ali al-Taskhiri selaku penanggung jawab Biro Rekonsiliasi Antar-Mazhab, Muhammad Jawad al-Thabathabai dari Iran, dan lain-lain.

Lembaga Pusat Rekonsiliasi Sunni-Syiah semakin kuat komitmennya seiring bergabungnya anggota baru yang terdiri dari ulama-ulama besar seperti Muhammad Ali Alawiyah Basya, Syaikh Abdul Majid Salim (Ketua Lembaga Fatwa al-Azhar), Syaikh Amin Husaini (mufti Palestina), Muhammad Hilmi Isa Basya (Menteri Pendidikan Mesir), Syaikh Muhammad Abdul Fatah al-'Inani (Malikiyyah), Syaikh Isa Manun (Syafi'iyyah), Syaikh Mahmoud Syaltout (Hanafiyyah), Syaikh Muhammad Abdul Latif al-Subuki (Hanbaliyah), Syaikh Muhammad Taqi al-Qumy (Syiah Imamiyyah), Syaikh Hasan al-Banna (Ikhwan al-Muslimin), Ahmad Alawiyyah Bik dan Ali bin Ismail al-Muayyad (Syiah Zaidiyyah), dan lain-lain.[9]

Melihat langkah-langkah yang telah ditempuh oleh ulama Timur Tengah tersebut, maka ulama Indonesia juga harus berperan aktif menyebarkan ruh persaudaraan Sunni-Syiah di lembaga-lembaga pendidikan Islam demi terciptanya toleransi dan terkikisnya fanatisme. Tidak perlu lagi teologi kebencian terhadap Syiah hanya berdasarkan isu-isu seperti Syiah adalah pencela sahabat, Syiah meyakini Ali bin Abi Thalib sebagai Tuhan, dan seterusnya, sebab isu-isu tersebut sejatinya hanya keluar dari segelintir pengikut Syiah ekstrem yang tak representatif. Sudah banyak ulama Syiah kontemporer yang berusaha mengkritik doktrin-doktrin tersebut dan merevisinya. Di kalangan Syiah telah muncul sejumlah ulama yang berani meluruskan pendapat keagamaan para pendahulunya dan mendorong terwujudnya toleransi. Sekarang tinggal bagaimana kita merealisasikannya. Tidak mudah, bukan?[]

13 Islam *Raḥ̱mataṉ li al-‘Ālamīn* Versi Wahabi

Perspektif Abd al-Basit bin Yusuf al-Gharib

- ✓ Bagaimanakah konsep toleransi versi ajaran Wahabi?
- ✓ Bagaimana mendialogkan aliran Wahabi dengan non-Wahabi?

"Aku tidak diutus untuk mencaci-maki
tetapi aku diutus untuk menebarkan kasih sayang."
[Muhammad Saw.][1]

SEBAGIAN besar kalangan non-Muslim hingga hari ini takut dan benci terhadap Islam yang dianggap sebagai agama intoleran yang menghalalkan kekerasan. Mereka berkata bahwa akar masalahnya bukan pada pemeluk Islam dan bagaimana mereka menafsirkan Islam, tetapi masalahnya adalah Islam itu sendiri (*the problem is not with Muslims and how they interpret Islam but with Islam itself*). Islam adalah agama kebencian, kekerasan, dan imperialis. Muhammad Saw. pun dituduh sebagai penebar terorisme sejak periode Madinah.[2]

Stereotip itu telah direspons oleh sejumlah pihak, tak terkecuali dari kalangan Wahabi. Salah seorang intelektual Wahabi yang berupaya menangkisnya adalah Abd al-Basit bin Yusuf al-Gharib, penulis *Tasāmuḥ al-Islām maʿa Ghayr al-Muslimīn: Ḥashr wa Istiqraʾ al-Nushūs wa al-Atsār al-Mutaʿalliqah bi Taʿāmul al-Muslimīn maʿa Ghayrihim* (Toleransi Islam Terhadap Non-Muslim: Rangkuman dan Penelitian Teks-Teks dan Tradisi Tentang Interaksi Muslimin dengan Non-Muslim).

Karya intelektual Wahabi Yordania ini berupaya menelaah kembali ayat-ayat Al-Quran dan hadis Nabi yang berkaitan dengan toleransi dalam Islam. Rujukan penelitiannya adalah literatur hadis yang otoritatif seperti karya al-Bukhāri (w. 256 H), Muslim (w. 271 H), Abu Dawūd (w. 275 H), al-Tirmidzi (w. 279 H), al-Nasa'i (w. 303 H), Ibn Majah (w. 273 H), *al-Muwaṭṭa* karya Malik bin Anas (w. 93 H), *Dalā'il Nubuwwah* karya Abu Nu'aim (w. 218 H), *Mustadrak* karya al-Ḥākim (w. 405 H), dan kitab-kitab sejarah. Selain merujuk pada karya-karya klasik itu, Abd al-Basith merujuk pada kitab-kitab yang ditulis oleh ulama Wahabi, yakni al-Albani (w. 1420 H).[3]

Abd al-Basith prihatin atas kesalahpahaman Barat terhadap Islam, namun dia percaya masih ada kalangan terdidik yang memahami Islam secara simpatik dan objektif. Abd al-Basith sepakat dengan Bernard Lewis yang menyatakan bahwa toleransi kaum Muslimin terhadap umat Kristiani lebih besar dibandingkan toleransi umat Kristiani saat ini kepada kaum Muslimin. Toleransi Islam terhadap kaum Kristiani menurut Bernard Lewis dapat dibuktikan melalui sejarah perlindungan Dinasti Islam terhadap non-Muslim. Thomas Arnold ikut menegaskan bahwa toleransi kaum Muslimin Arab merupakan kunci di balik masuknya orang-orang ke dalam Islam. Umat Kristiani merasakan kebebasan menjalankan kepercayaannya di bawah perlindungan Dinasti Islam, sesuatu yang tidak mereka dapatkan di bawah kekuasaan Romawi Bizantium.

Definisi Toleransi dan Dasar Teologisnya

Toleransi Islam secara definitif sejajar dengan *tasāmuḥ al-Islām*. *Tasāmuḥ* terderivasi dari kata *al-simāḥ* dan *al-samāḥah* yang berarti kemurahan, kasih sayang, pengampunan, dan perdamaian. Jika dikaitkan dengan hubungan interreligius, maka

Toleransi Islam tidak terbatas pada pemberian hak kepada non-Muslim untuk beribadah di tempat ibadah mereka, tetapi lebih dari itu Rasulullah Saw. bahkan mempersilakan rombongan Kristen Najran melaksanakan ibadah di Masjid Nabawi.

toleransi dapat diartikan sebagai kemurahan, kasih sayang, pengampunan, dan perdamaian Islam kepada pemeluk agama lain.[4] Islam menjunjung tinggi nilai-nilai toleransi, sebab Rasul pernah bersabda, "*Sesungguhnya aku diutus membawa agama yang ḥanif dan mudah.*" Kemudahan ini merupakan bentuk dari kasih sayang Allah kepada makhluknya. Allah berfirman "*Kasih sayangku untuk semuanya.*" (QS Al-A'rāf [7]: 156). Al-Alusi (w. 1291 H) memandang ayat ini mencakup spirit toleransi, sebab kasih sayang Allah tidak hanya diberikan kepada kaum Muslimin tetapi juga kaum kafir. Islam sebagai agama kasih sayang ditegaskan dalam QS Al-Anbiyā' (21): 107, bahwa Nabi tidak diutus kecuali untuk mengemban misi penyebaran kasih sayang universal. Kasih sayang Islam tidak hanya dikhususkan untuk kaum Muslimin, namun juga dapat dirasakan oleh seluruh makhluk di muka bumi.

Dalam konteks ini, Abdullah bin 'Amru r.a. meriwayatkan sabda Rasul: "*Orang-orang yang menebarkan kasih sayang akan disayangi oleh Yang Maha Menyayangi. Sayangilah semua orang di bumi maka kalian akan disayangi oleh makhluk yang ada di langit.*". Ibn Ḥajar (w. 852 H) dan Ibn Bathāl (w. 499 H) berkata, "Di dalam hadis ini terkandung dorongan menyayangi dan mengasihi seluruh makhluk di muka bumi, tanpa membedakan antara mukmin dan kafir serta tanpa membedakan antara hewan yang jinak dan liar." Kasih sayang dalam hadis ini mencakup perjanjian perdamaian, menyantuni orang-orang

lemah, tenggang rasa, dan tidak saling melukai. Tidak cukup itu saja, Rasulullah bahkan mengancam, "*Barang siapa tidak mengasihi sesama, maka dia tidak akan disayangi.*"

Islam adalah agama damai, bukan agama pedang. Hal ini menurut Abd al-Basit dapat dibuktikan melalui surat-surat Rasulullah kepada para raja pada waktu itu, antara lain surat kepada Heraclius, Raja Romawi:

> "Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Dari Muhammad utusan Allah untuk Heraclius, Kaisar Romawi yang agung. Salam bagi siapa saja yang mengikuti petunjuk. Selain dari pada itu, sesungguhnya aku mengajak Anda untuk memeluk Islam. Masuklah ke dalam Islam, maka Anda akan selamat; dan peluklah agama Islam, maka Allah memberikan pahala dua kali; dan jika Anda berpaling, maka Anda akan menanggung dosa orang Romawi. 'Katakanlah: Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah. Jika mereka berpaling, maka katakanlah kepada mereka: Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)' (QS Āli 'Imrān [3]: 64)."

Dari surat tersebut, dapat diambil pelajaran bahwa dakwah dengan cara-cara damai dan lembut adalah karakter dakwah Nabi. Jika Heraclius bersedia memeluk Islam, maka dia dijanjikan akan mendapat pahala yang berlipat, namun jika menolak maka ancamannya adalah dosa, bukan ancaman diteror dengan pedang. Dengan demikian, maka salah besar apabila kalangan Barat menuduh Nabi sebagai penebar teror.[5] Kelembutan dan kesantunan dakwah Nabi berdasarkan pada firman Allah, "*Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu den-*

gan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik: (QS Al-Naḥl [16]: 125). "*Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu*" (QS Āli 'Imrān [3]: 159).

Dakwah secara santun pun menjadi ciri khas para sahabat. Dalam sebuah riwayat, diceritakan bahwa Nabi mengutus Mu'adz bin Jabal ke Yaman dan bersabda: "*Ajaklah mereka dengan hal-hal yang mudah. Janganlah memberatkan mereka. Berilah mereka kabar gembira dan jangan membuat mereka lari ketakutan.*"[6] Ajaran cinta damai ini tentu sangat bertentangan dengan tindakan-tindakan kekerasan kaum radikal.

Kekerasan Terhadap Kaum Kristiani

Pengeboman gereja yang sering dilakukan oleh para teroris ketika hari Natal sama sekali tidak mencerminkan ajaran Rasulullah Saw. Dalam sebuah surat kepada komunitas Kristen Najran, Nabi bersabda:

> "Bagi Kristen Najran dan sekitarnya, Allah dan Rasul-Nya memberikan jaminan untuk harta, tanah, agama, keluarga, dan tempat ibadah mereka. Semua yang ada di tangan mereka, baik sedikit maupun banyak, berada dalam jaminan keamanan. Keuskupan dan pendeta tidak boleh diganggu."[7]

Berdasarkan kebijakan Rasul ini, maka kalangan radikal yang menghalalkan segala cara untuk merusak gereja dan mengganggu kebebasan beribadah pantas dikecam karena telah menodai ajaran Islam yang damai. Toleransi Islam tidak terba-

tas pada pemberian hak kepada non-Muslim untuk beribadah di tempat ibadah mereka, tetapi lebih dari itu Rasulullah Saw. bahkan mempersilakan rombongan Kristen Najran melaksanakan ibadah di Masjid Nabawi. Ibn Qayyim memberikan komentar bahwa "dalam kisah tersebut terdapat petunjuk diperbolehkannya non-Muslim beribadah di masjid-masjidnya kaum Muslimin". Akhlak mulia Nabi yang lemah lembut kepada kaum Kristiani ini tentu sangat berpunggungan dengan perilaku kelompok-kelompok Muslim radikal di Indonesia yang belakangan ini sering mendiskriminasikan umat Kristiani dengan mengusir mereka dari gerejanya.

Toleransi Islam terhadap umat Kristiani juga dapat kita lihat ketika pasukan Islam menguasai Yerusalem yang di dalamnya terdapat Baitul Maqdis dan gereja al-Qiyamah (*Church of the Holy Sepulchre,* yang diyakini sebagai tempat bangkitnya Yesus—ed.). Semuanya dijaga dan dilindungi oleh kaum Muslimin; pasukan Romawi Byzantium yang telah menyerah dan orang Kristen lainnya diperlakukan dengan baik. Uskup Agung Severinus pada saat itu memohon kehadiran Umar bin Khattab agar datang langsung ke Palestina untuk melakukan penandatanganan perjanjian damai di daerah Jabiyah. Surat perdamaian itu secara eksplisit memberikan perlindungan terhadap gereja dan kebebasan beragama:

> *"Bismillahirrahmanirrahim. Inilah jaminan keamanan yang diberikan oleh hamba Allah, Umar Amir al Mu'minin, kepada penduduk Iliya: Saya memberikan jaminan keamanan bagi jiwa raga dan harta benda mereka, gereja-gereja serta tiang-tiang salib mereka, orang-orang yang sakit maupun yang sehat, dan seluruh tradisi kepercayaan mereka. Gereja-gereja mereka tidak akan diduduki atau dihancurkan dan tidak akan dikurangi ataupun diubah. Tidak akan dirampas salib maupun harta benda mereka, walaupun hanya sedikit. Mereka tidak akan dimusuhi*

karena keyakinan agamanya, dan tidak akan diganggu atau diancam seorang pun dari mereka."[8]

Perlindungan terhadap jiwa non-Muslim merupakan salah satu ajaran Islam. Rasulullah bersabda: "*Barang siapa membunuh non-Muslim yang dijamin keselamatannya* (dzimmi) *maka dia tidak akan mencium wangi surga.*" Harga diri dan nama baik non-Muslim pun mendapatkan perlindungan dalam Islam. Buktinya Ibn Hibban dalam kitab *Shahih*-nya menulis bab tentang "Kewajiban masuk neraka bagi orang yang memperdengarkan kalimat buruk yang dibenci oleh Yahudi dan Nasrani". Al-Qarāfi (w. 684), seorang pakar fiqih, menegaskan bahwa "Seseorang yang melukai non-Muslim walaupun hanya dengan satu perkataan, maka dia telah menyia-nyiakan jaminan keamanan yang telah diberikan oleh Allah, Rasulullah, dan Islam."

Dalam Islam, melukai non-Muslim sama halnya dengan melukai Muslim. Ibn al-'Ābidīn (w. 1306 H), *fuqaha* mazhab Ḥanafiyah, berkata bahwa "Non-Muslim memiliki hak seperti kita (Muslim). Ketika kita diharamkan menggunjing sesama Muslim, maka kita juga diharamkan menggunjing non-Muslim. Bahkan, menggunjing non-Muslim dosanya lebih besar."[9] Abu Bakar dan Umar bin Khattab menjatuhkan denda kepada orang yang membunuh non-Muslim yang setara dengan denda bagi pembunuh orang Muslim. Sabda Nabi dan kebijakan para sahabat ini dinilai oleh Abd al-Basit sebagai indikasi bahwa kedudukan sosial dan kehormatan non-Muslim setara dengan Muslim. Kesetaraan denda ini merupakan pendapat fiqih egaliter yang dianut oleh Sufyan al-Sauri (w. 191 H) dan *fuqaha* Kufah.[10]

> "Non-Muslim memiliki hak seperti kita (Muslim). Ketika kita diharamkan menggunjing sesama Muslim, maka kita juga diharamkan menggunjing non-Muslim. Bahkan, menggunjing non-Muslim dosanya lebih besar."
>
> –Ibn al-'Ābidīn (w. 1306 H), *fuqaha* mazhab Hanafiyah

Toleransi dan Kesetaraan

Egalitarianisme Muslim dan non-Muslim dalam masalah zakat tampaknya merupakan bagian dari cermin toleransi Islam. Ibn Abbas, Abu Hurayrah, al-Tsauri, Abi Ishaq, dan Abi Maysarah meriwayatkan sebuah kisah yang menunjukkan hukum diperbolehkannya membagikan zakat fitrah kepada non-Muslim. Said bin Jubayr dan 'Atha', ketika menafsirkan ayat "*Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim, dan orang yang ditawan.*" (QS Al-Insān [76]: 8), menegaskan bahwa anjuran menyantuni tidak terbatas kepada sesama Muslim tetapi juga kepada non-Muslim yang mengalami kesulitan ekonomi.[11] Semua riwayat ini sekali lagi membuktikan bahwa Islam mendorong terciptanya keharmonisan dan koeksistensi dalam masyarakat yang plural. Islam lebih memprioritaskan pemerataan kesejahteraan ekonomi dengan mendorong terwujudnya solidaritas sosial tanpa memandang agama. Islam tidak menyukai individualisme dan sebaliknya justru sangat menganjurkan tolong-menolong antar sesama manusia sembari mengesampingkan primordialisme doktrin agamanya.

Toleransi Islam terhadap non-Muslim tecermin pula dalam masalah mengucapkan salam. Dalam khazanah Islam, para ulama memperdebatkan hukum mengucapkan salam kepada non-Muslim. Ulama yang eksklusif mengharamkannya, sedangkan ulama yang inklusif memperbolehkannya. *Al-salamu 'alaykum* adalah doa keselamatan, tetapi suatu hari be-

berapa orang Yahudi memelesetkan kata salam saat mendatangi Nabi. Mereka berkata *al-sammu 'alaykum* yang artinya adalah "kematian bagimu". Ketika mendengar kata yang tidak sopan itu, 'Aisyah spontan membalas dengan ucapan *wa'alaykum al-samm wa la'nat* (kematian dan laknat bagi kalian). Namun, Nabi langsung menegur 'Aisyah, "Sopanlah 'Aisyah, karena sesungguhnya Allah menyukai keramahan dalam semua hal." 'Aisyah lalu bertanya kepada beliau, "Wahai Rasulullah apakah engkau tidak mendengar apa yang diucapkan oleh mereka?" Rasulullah menjawab, "Ya aku mendengar dan mengucapkan *wa'alaykum* (dan bagi kalian)." Hadis ini menunjukkan kesopanan Nabi kepada pemeluk agama lain.[12]

Sejalan dengan hal itu, Abi Umamah al-Bahili (w. 81 H) mengaku tak segan-segan mengucapkan salam kepada setiap orang yang dia temui tanpa memedulikan agamanya. Tindakannya yang toleran ini didasari sebuah sabda Rasul: "*Sesungguhnya Allah menjadikan salam sebagai penghormatan kepada umat Islam dan jaminan keamanan kepada non-Muslim.*" Ibn Abbas menganjurkan kita agar menjawab salam dari Yahudi, Nasrani, dan Majusi dengan alasan Allah telah berfirman: "*Jika engkau dihormati maka balaslah dengan penghormatan yang lebih bagus.* (QS Al-Nisā' [4]: 86)" Ibn Abbas bahkan menyatakan, "Andaikan saja Fir'aun masih hidup dan mengucapkan kepadaku kata-kata 'Semoga Allah memberkahimu', maka aku akan menjawab 'Semoga Allah juga memberkahimu'." Al-Tsauri dan Abd al-Razzāq bahkan memiliki kebiasaan bersalaman dengan orang Yahudi dan Nasrani apabila bertemu di jalan. Riwayat ini menunjukkan bahwa semangat toleransi juga merupakan akhlak para sahabat dan ulama periode awal.

Abd al-Basit melihat Islam sebagai agama inklusif yang memperbolehkan umatnya belajar kepada non-Muslim, sep-

erti kisah para pemuda Anshar yang diizinkan belajar tulis-menulis kepada orang-orang Yahudi. Fakta ini cukup akurat karena diriwayatkan oleh sahabat otoritatif seperti Ibn Abbas dan Zayd bin Tsabit (w. 45 H). Selain itu, Rasulullah mendorong umat Islam agar berbuat baik kepada tetangga meskipun beragama lain, seperti yang ditegaskan dalam riwayat Abdullah bin 'Amru, Asma bint Abi Bakar, Abi Tha'lab al-Ḥusyni, dan lain-lain. Anas meriwayatkan bahwa Rasulullah mengunjungi pemuda Yahudi yang sedang sakit. Atha' bin al-Munkadir meriwayatkan bahwa Abu Darda' menjenguk tetangga Yahudi yang sakit.

Kemudian, apabila ada pemeluk Yahudi dan Nasrani yang meninggal dunia, maka umat Muslim dianjurkan melayat dan ikut berkabung. Anjuran itu diriwayatkan oleh Abd al-Razzāq dari Ibn Jurayj dan al-Tsauri. Ma'mar bahkan berkata, "Andaikan ada orang Yahudi atau Nasrani yang meninggal dunia dan tidak ada saudara seimannya yang peduli, maka aku akan mengurusi pemakamannya." Penghormatan kepada jenazah non-Muslim pernah dicontohkan oleh Nabi sendiri. Diriwayatkan dari Jābir bin 'Abdillah bahwa suatu hari ada jenazah Yahudi yang diusung menuju pemakaman dan lewat di depan Nabi. Nabi kemudian berdiri menghormati jenazah itu. Spontan Jābir bin 'Abdillah menginformasikan kepada Nabi bahwa jenazah tersebut adalah orang Yahudi. Rasul langsung bersabda, "*Jika engkau melihat jenazah maka berdirilah.*" Sabda Nabi ini dipahami sebagai anjuran menghormati jenazah secara umum tanpa membedakan agamanya.[13]

Jihad dan Kebebasan Berkeyakinan

Wacana toleransi Islam selalu berbenturan dengan isu-isu seputar jihad dan terorisme. Abd al-Basit berpendapat bahwa

jihad tidak seperti yang dituduhkan oleh sebagian kalangan sebagai terorisme. Islam sejatinya lebih memprioritaskan dakwah secara damai, sementara jihad bukanlah perang ofensif kepada non-Muslim. Jihad dalam Islam bukanlah tindakan brutal karena ada peraturan-peraturan yang melarang membunuh perempuan, anak-anak, dan pemuka agama lain. Islam secara tegas melarang umat Islam mengingkari perjanjian dengan non-Muslim. Jihad tidak disyariatkan untuk memaksakan keyakinan kepada non-Muslim, sebab QS Al-Baqarah [2]: 256 dengan tegas menyatakan "*Tidak ada paksaan dalam agama*". Ayat ini turun dalam konteks historis untuk merespons sikap kaum Muslimin dari Bani al-Nadhir yang hendak memaksakan Islam kepada anak-anak Yahudi. Bani Nadhir adalah suku Yahudi, kemudian ada sebagian dari mereka yang masuk Islam lalu berniat memaksakan agama Islam kepada anak-anak mereka. Lalu, turunlah ayat "Tidak ada paksaan dalam agama" untuk mengkritik tindakan intoleran mereka itu.

Prinsip kebebasan beragama ini terus dijaga dalam perkembangan sejarah Islam klasik di mana orang-orang Yahudi dan Nasrani dipersilakan menjalankan keyakinan mereka masing-masing tanpa ada gangguan dari umat Islam. Kebebasan keyakinan (*ḥurriyah al-'aqīdah*) adalah hak yang dijamin dalam Islam, karena Nabi pun memberikan kebebasan kepada penganut Kristen Najran dan melarang perusakan gereja. Abd al-Basit menyatakan bahwa prinsip ini bukanlah sesuatu yang semu tapi telah mengakar dalam kesadaran kaum Muslimin. Buktinya, hingga hari ini kita dapat melihat keberadaan banyak gereja dan sinagog yang masih kukuh berdiri di kawasan-kawasan Islam di Timur Tengah. Hal ini merupakan bukti toleransi Islam.[14]

Dalam konteks global, hubungan internasional dalam

Islam dibangun berdasarkan prinsip saling mengenal dan kerja sama dalam rangka mewujudkan perdamaian dan pembangunan peradaban yang lebih makmur. Hal ini berdasarkan firman Allah dalam QS Al-Ḥujurat [49]: 13 dan QS Al-Mā'idah[5]: 2. Hubungan internasional Islam dalam sejarahnya dimulai sejak Rasulullah menyarankan delapan puluh sahabat untuk hijrah ke Etiopia guna meminta perlindungan dari Raja Habsyah yang menganut Nasrani. Perlindungan itu sangat dibutuhkan oleh kaum Muslimin di tengah-tengah teror yang dilancarkan oleh para pemuka Quraisy. Rasulullah senantiasa memprioritaskan perdamaian regional maupun internasional. Di Madinah, misalnya, Rasulullah berinisiatif membangun kesepakatan perdamaian dengan suku-suku Yahudi.

Dalam interaksi antara umat Muslim dengan Quraisy pun selalu diupayakan jalur perdamaian. Hal ini dapat dilihat dari perjanjian Hudaybiyah di mana Nabi menyepakati perdamaian dengan kaum Musyrikin Makkah. Sayangnya, perjanjian itu dikhianati oleh pihak Musyrikin Makkah dengan menyerang kaum Muslimin. Berkaitan dengan umat Nasrani, Nabi juga membuat perjanjian damai dengan komunitas Najran. Semua data historis ini menunjukkan bahwa prinsip fundamental hubungan internasional dalam Islam adalah perdamaian, bukan perang.[15]

Benarkah Wahabi Intoleran?

Selain melacak sumber-sumber toleransi inter-religius dalam Al-Quran dan hadis, Abd al-Basit—dalam karyanya yang berjudul *Bara'ah Da'wah al-Syaikh Muhammad bin 'Abd al-Wahab min Tuhmah Ghulwi al-Takfir* (Bebasnya Dakwah Syaikh Muhammad bin Abd al-Wahab dari Tuduhan Pengafiran Ekstrem)—berupaya menangkal tuduhan bahwa Wahabi

Ibn Abbas menganjurkan kita agar menjawab salam dari Yahudi, Nasrani, dan Majusi dengan alasan Allah telah berfirman: "*Jika engkau dihormati maka balaslah dengan penghormatan yang lebih bagus.*" (QS Al-Nisā' [4]: 86). Ibn Abbas bahkan menyatakan, "Andaikan saja Fir'aun masih hidup dan mengucapkan kepadaku kata-kata 'Semoga Allah memberkahimu', maka aku akan menjawab 'Semoga Allah juga memberkahimu'."

adalah sumber terorisme dan intoleransi karena mengajarkan *takfir* (pengafiran terhadap kelompok lain). Abd al-Basit berapologi bahwa Muhammad bin Abd al-Wahab tidak pernah mengajarkan *takfir*. Dia menyayangkan tuduhan-tuduhan yang dialamatkan kepada Muhamamd bin Abd al-Wahab bahwa dia mengafirkan orang-orang yang tak mengikuti ajarannya. Tuduhan itu marak sekali sejak kemunculan gerakan revivalisme Wahabi. Tuduhan itu tak pelak ditentang oleh Muhammad bin Abd al-Wahab sendiri melalui surat-suratnya. Awalnya, dia menulis surat untuk penduduk Qashim guna menyanggah tuduhan Ibn Saḥim. Muhammad bin Abd al-Wahab menulis,

> "Demi Allah, Allah mengetahui bahwa lelaki itu (Ibn Saḥim) telah menuduhku sembarangan. Di antara tuduhannya adalah aku mengafirkan orang-orang yang hidup setelah abad ke-6, orang-orang yang ber-*tawasul* kepada orang-orang saleh, dan mengafirkan Imam al-Bushayri. Jawabanku atas tuduhan itu adalah 'Mahasuci Allah sesungguhnya semua itu adalah tuduhan yang amat besar'."[16]

Tuduhan kepada Muhammad bin Abd al-Wahab semakin masif sehingga dia menulis surat yang isinya hampir sama kepada para pemuka agama di Madinah, Yaman, dan lain-lain. Dalam salah satu suratnya, Muhammad bin Abd Al-Wahab

menegaskan bahwa dia hanya mengafirkan orang-orang musyrik yang menolak ketuhanan Allah (*ilahiyyah*). Abd al-Basit akhirnya menyimpulkan bahwa ajaran Wahabi yang autentik sejatinya tidak terjerumus dalam sikap-sikap mudah mengafirkan. Dengan demikian, Abd al-Basit hendak mengingatkan bahwa urgensi toleransi tidak hanya berlaku dalam konteks interaksi Muslim dan non-Muslim, tetapi juga dalam konteks interaksi lintas sekte antara Wahabi dan non-Wahabi.[]

14 Fundamentalisme Islam dalam Tafsir *Ḥaraki*

Kritik Atas Pemikiran Radikal Sayyid Quṭb

- ✓ Bagaimana menanggapi pemikiran Sayyid Qutb yang mengkafirkan sistem demokrasi dan para penganut prinsip kedaulatan rakyat?

"Dunia saat ini hidup di dalam jahiliah modern yang berdiri di atas prinsip memusuhi otoritas Tuhan di bumi, khususnya kedaulatan-Nya. Jahiliah modern bersandar pada kedaulatan manusia, lalu sebagian orang menuhankan sebagian yang lainnya."
[Sayyid Quṭb][1]

AL-QURAN sebagai sebuah mukjizat yang berupa teks berpotensi ditafsirkan secara beragam. Dalam sejarah perkembangan tafsir Al-Quran, acap muncul penafsir-penafsir yang memelintir teks Al-Quran guna menjustifikasi kepentingan politis dan ideologis. Penafsiran atas Al-Quran rawan dipolitisasi karena, menurut Ali bin Abi Thalib, "Al-Quran merupakan 'teks mati' di antara dua sampul yang tak mampu mengekspresikan makna kecuali ditafsirkan oleh para penafsir."[2] Senada dengan Ali bin Abi Thalib, Peter Werenfels menyatakan, "Setiap orang dapat mencari justifikasi ideologisnya dalam Kitab Suci, dan setiap orang pasti akan menemukan apa yang dicari."[3]

Dua pernyataan tersebut barangkali merupakan ekspresi kekecewaan atas munculnya penafsiran-penafsiran politis-ideologis yang reduktif dan subjektif. Dikatakan reduktif dan subjektif sebab, seperti dikatakan Adonis, "Pembacaan

ideologis menuntut upaya-upaya mendapatkan kuasa dalam rangka menggeneralisasi kebenaran-kebenaran pembacaan. Teks agama akhirnya menjadi arena peperangan penafsiran dan peperangan kekuasaan. Artinya, pembacaan ideologis berperan mengubah teks-teks keagamaan menjadi sarana untuk mendominasi."[4]

Fenomena politisasi tafsir tidak hanya terjadi di dalam sekte-sekte politik klasik seperti Syiah, Khawarij, dan Sunni, tetapi juga ada dalam penafsiran para aktivis Islam pergerakan (*Islam ḥaraki*) di dunia modern. Salah satu tafsir Al-Quran yang beraliran *ḥaraki* adalah *Tafsīr fi Dzilāl al-Quran* karya Sayyid Quṭb. Pada Minggu, 9 Agustus 2009, Yusuf al-Qaradhawi melalui situs resminya mengeluarkan pernyataan bahwa karya-karya Sayyid Quṭb yang ditulis pada periode belakangan, tak terkecuali *Tafsīr fi Dzilāl al-Quran,* merupakan karya radikal dan galak yang harus ikut bertanggung jawab atas merebaknya Islam garis keras akhir-akhir ini.[5]

Biografi

Sayyid Quṭb dikenal sebagai ideolog organisasi Ikhwanul Muslimin. Sayyid Quṭb lahir di Desa Asyut Mesir pada 1906 M. Pada 1929, seperti halnya jenjang pendidikan yang pernah ditempuh oleh Rasyid Ridha dan Hasan al-Banna, Sayyid Quṭb masuk kuliah di Dar al-Ulum dan berhasil menyabet gelar sarjana muda pada 1933. Pada 1940-an, Sayyid Quṭb mendapat tugas belajar ke Amerika Serikat selama dua tahun dan membagi waktu studinya antara Wilson's Teacher's College di Washington, Greeley College di Colorado, dan Stanford University di California. Dia sempat mengunjungi kota-kota di Amerika Serikat serta sempat berkunjung ke Inggris, Swiss, dan Italia.

...dalam sejarah Islam, kedaulatan Tuhan secara langsung hanya terjadi pada pemerintahan Rasulullah, di mana segala kebijakan Rasul senantiasa dikawal oleh petunjuk wahyu ... Pasca pemerintahan Rasul, kebijakan pemerintah Islam tidak dikawal lagi oleh wahyu verbal, melainkan hanya berdasarkan "pemahaman atas wahyu".

Kunjungannya ke Amerika dan Eropa merupakan titik balik dalam kehidupannya, yang mengubahnya dari seorang pengagum Barat menjadi pengkritik Barat. John L. Esposito menulis bahwa pengalaman Sayyid Quṭb di Amerika mengekspresikan *culture shock* yang membuatnya semakin religius dan yakin akan kemerosotan moral orang Barat. Dia kaget melihat materialisme, kebebasan seksual, penyalahgunaan alkohol, dan rasisme yang dialaminya. Keberadaan Sayyid Quṭb di Amerika bersamaan dengan pendirian negara Israel yang didukung PBB dan awal Perang Dingin antara Amerika dan Uni Soviet, di mana Mesir yang pada saat itu dippimpin Naseer bersekutu dengan Uni Soviet dan nasionalisme sekuler; sebuah persekutuan yang menjauhkan Mesir dari prospek pendirian negara Islam. Selain itu, Sayyid Quṭb merasakan pelecehan terhadap orang-orang Arab dan kaum Muslimin di Amerika. Pada saat bersamaan, Sayyid Quṭb terpukul dengan terbunuhnya Hasan al-Banna. Semua faktor ini mendorongnya pulang ke Mesir pada 1951 dan segera bergabung dengan Ikhwan al-Muslimin.[6]

Pada Juli 1954, dia menjadi pemimpin redaksi harian Ikhwanul Muslimin. Tetapi, baru dua bulan usianya, harian itu ditutup atas perintah Gamal Abdel Nasser karena mengecam pemerintah atas penjanjian Mesir-Inggris 7 Juli 1954. Sekitar Mei 1955, Sayyid Quṭb ditahan setelah organisasi itu dilarang oleh Gamal Abdel Nasser dengan tuduhan berkomplot dengan

kelompok radikal yang berupaya membunuh Naseer. Pada 13 Juli 1955, Pengadilan Rakyat menghukumnya 15 tahun dengan kerja berat. Dia dibebaskan pada 1964 atas permintaan Abdul Salam Arif, presiden Irak, yang mengadakan kunjungan ke Mesir. Akan tetapi, baru setahun menghirup udara kebebasan, dia kembali dijebloskan ke penjara bersama tiga orang saudaranya: Muhammad Quṭb, Hamidah, dan Aminah; juga ikut serta ditahan kira-kira 20.000 orang lainnya, di antaranya 700 wanita.

Sayyid Quṭb semakin radikal dan militan setelah menyaksikan pembantaian aparat Mesir terhadap dua puluh lima aktivis Ikhwanul Muslimin, sebuah pengalaman yang meneguhkan keyakinannya bahwa pemerintahan Mesir memang tidak Islami dan jahiliah; oleh karena itu, harus digulingkan. Akhirnya, Sayyid Quṭb bersama dua orang temannya menjalani hukuman mati dengan digantung pada 29 Agustus 1966. Pemerintah Mesir berdalih bahwa pemikiran Sayyid Quṭb yang sangat radikal dan reaksioner adalah pemikiran yang sangat berbahaya.[7]

Sayyid Quṭb aktif menulis artikel-artikel di surat kabar al-Ahram, al-Risalah, dan al-Tsaqafah. Dia pun dikenal sebagai penulis prolifik yang telah menghasilkan buku-buku seperti *al-Naqd al-Adabi: Uṣūluhu wa Minhājuhu; al-'Adālah al-Ijtimā'iyyah fī al-Islām; al-Tashwīr al-Fanni fī al-Quran; Masyāhid al-Qiyāmat fī al-Quran; Ma'ālim fī Ṭārīq;* dan *fī Dzilāl al-Quran*. Dari berbagai karyanya, *Tafsīr fī Dzilāl al-Quran* merupakan karya yang dianggap kanonikal menurut para aktivis gerakan radikal. Tafsir itu telah dijadikan sebagai *texte-icone* (*al-naṣ al-rumzi*) dan rujukan otoritatif bagi aktivis-aktivis gerakan militan. Pemikiran-pemikiran radikal Sayyid Quṭb telah menjadi pedoman wajib bagi gerakan-gerakan mil-

itan yang oleh Olivia Kareh disebut dengan istilah *Qutbistes* (*al-Quṭbiyūn*).[8] Bahkan, John L. Esposito secara eksplisit menyatakan bahwa Sayyid Quṭb adalah *godfather* dan martir radikalisme Islam modern yang sangat memengaruhi pemikiran militan Osama bin Laden.[9]

Pengaruh pemikiran *ḥaraki* Sayyid Quṭb tidak hanya sebatas di Mesir tetapi telah sampai ke Turki, Iran, Afghanistan, Pakistan, India, dan Indonesia. Pengaruh besar pemikiran Sayyid Quṭb terhadap berkembangnya Islam garis keras mendorong Karen Armstrong menganggap Sayyid Quṭb sebagai pendiri fundamentalisme dan radikalisme Sunni. Citra buruk yang ditujukan kepada Sayyid Quṭb semakin diperkuat oleh media massa Barat. Seorang kolomnis Amerika, Paul Berman, dalam *New York Times Magazine*, menobatkan Sayyid Quṭb sebagai filsuf teroris Islam.[10]

Tafsir Radikal dan Kritik Terhadapnya

Dari seting sosiohistoris ini, *Tafsīr fī Dzilāl al-Quran* dinilai sebagai karya yang diproyeksikan untuk melawan sistem pemerintahan dan isme-isme yang dinilai kafir. Meminjam istilah J. Jonsen dan Edmonde Robet, *Tafsīr fī Dzilāl al-Qur`an* merupakan "*commentaire apologetique*" (*tafsīr difā'i*).[11] Namun, Yusuf al-Qaradhawi dan Olivia menilai *Tafsīr fī Dzilāl al-Qur`an* layak bertanggung jawab atas fenomena radikalisme dan terorisme yang muncul di Mesir, khususnya di bawah slogan '*al-takfīr wa al-jihad*' (pengafiran dan jihad melawan individu, sistem, dan isme-isme yang dianggap kafir) yang sering didengungkan oleh *Qutbistes* sejak tahun 1974. Tafsir tersebut mengandung pemikiran-pemikiran militan melawan sistem politik yang dianggap menyeleweng, terutama rezim Naseer yang represif. Kondisi psikologis Sayyid Quṭb dalam penjara

dan keterpengaruhannya oleh pemikiran al-Maududi sangat memengaruhi corak pemikiran Sayyid Quṭb. Dalam penjara, dia merasa bahwa pemerintahan Nasser tengah berusaha menyisihkan agama sehingga pantas dituding sebagai jahiliah yang harus dimusuhi. Walaupun Nasser secara lahiriah mengakui Islam, kata-kata dan tindakannya membuktikan bahwa dia sebenarnya telah murtad. Orang Muslim wajib menggulingkan pemerintahan seperti itu, kata Sayyid Quṭb.

Dalam rangka menghadapi pemerintahan Nasser dan jahiliah modern, Sayyid Quṭb merekonstruksi sejarah Muhammad Saw. untuk membangun ideologi radikal guna memobilisasi massa yang berdedikasi pada jihad untuk menghantam arus sekularisme, materialisme, kapitalisme, sosialisme, demokrasi, dan paham-paham lain yang dia anggap kafir dan berhala (*thaghut*). Dalam menafsirkan Al-Quran, Sayyid Quṭb menggunakan pendekatan sejarah untuk mencari inspirasi dari gerakan politik pada periode Makkah dan Madinah dan peran Al-Quran dalam merespons aktivitas politik pada masa itu. Olivia pun mencatat bahwa Sayyid Quṭb menolak karya-karya klasik yang berbau filsafat Yunani yang dinilai kafir. Quṭb tampaknya juga menjauhi tafsir-tafsir karya Tantawi Jauhari, Jamaluddin al-Qasimi, al-Maraghi, Muhammad Ahmad Khalafullah, dan penganut madrasah rasional Abduh yang dituduh kebarat-baratan.[12]

Yusuf al-Qaradhawi, sebagai tokoh Ikhwan Muslimin, sangat memprihatinkan pemikiran-pemikiran radikal Sayyid Quṭb. Radikalisme Quṭb kelewat ekstrem, sebab tanpa ragu mengafirkan umat Islam saat ini yang dituduh menganut sistem sosial Jahiliah modern. Untuk mengkritiknya, Yusuf al-Qaradhawi menulis *Sayyid Quṭb Yukaffiru Muslim al-Yauma* yang di dalamnya dia menegaskan bahwa pemikiran Sayyid

Quṭb bukanlah representasi ajaran Ikhwan Muslimin dan pendirinya, yakni Hasan al-Banna.[13]

Sayyid Quṭb membagi masyarakat Islam secara diametris menjadi dua golongan. Penggolongan *minna* (*in group*) untuk mengidentifikasi bagian kelompoknya dan *minhum* (*out group*) bagi kelompok lawan. Dalam konteks ini, Sayyid Quṭb senantiasa mempertentangkan antara identitas Islam versus jahiliah, iman versus kafir, benar versus salah, baik versus buruk, kedaulatan Tuhan versus kedaulatan manusia, Allah versus berhala (*thaghūt*), metode Ilahi versus metode setan, dan seterusnya. Masing-masing saling kontradiktif dan tidak ada posisi tengah-tengah. Sayyid Quṭb memosisikan dirinya dan Ikhwan al-Muslimin sebagai kelompok Islam, iman, benar, baik, penganut metode Ilahi, dan berdaulat semata-mata kepada Tuhan di bawah naungan Khilafah Islamiyyah, sementara orang-orang di luar kelompoknya adalah jahiliah, kafir, salah, buruk, *thaghūt*, penganut metode setan, dan berdaulat kepada manusia di bawah sistem demokrasi.

Sayyid Quṭb memandang dunia ini hanya diisi oleh dua kekuatan: kekuatan baik dan jahat. Kekuatan baik adalah pendukung partai Allah, sementara kekuatan buruk adalah pendukung partai setan. Tak ada posisi pertengahan. Dengan hitam-putih, dunia dibagi menjadi negara Islam (*dar al-Islām*) dan negara peperangan (*dar al-ḥarb*). Jihad harus digalakkan untuk memerangi pemerintahan despotis yang anti-Islam dan neo-kolonialisme Barat. Sayyid Quṭb memandang Barat sebagai musuh historis Islam seperti yang terjadi pada Perang Salib, kolonialisme Eropa, dan Perang Dingin.

Hassan Hanafi melancarkan kritik tajam terhadap pandangan hitam-putih Sayyid Quṭb karena dinilai mengakibatkan para pengikutnya merasa harus menyingkirkan kelompok

lain yang tak sepaham. *Quṭbiyyūn* (kelompok Quṭb) dengan kekuatan ideologisnya merasa berkewajiban membasmi kelompok Muslim lain dan Barat yang diklaim jahil, kafir, salah, buruk, *thaghūt*, dan penganut kedaulatan rakyat. Pemikiran seperti ini tidak akan menyelesaikan konflik dan tidak menciptakan ketenteraman. Yang muncul justru menguatnya ketegangan internal antara umat Islam sekaligus hubungan eksternal antara Islam dan Barat.[14]

Ketika menafsirkan ayat "*wa man lam yaḥkum bi mā anzalallah fa'ulāika hum al-kāfirūn*" yang artinya: "*Barang siapa tidak memutuskan hukum berdasarkan apa yang telah diturunkan oleh Allah maka mereka kafir.*" (QS Mā'idah [5]: 44), Sayyid Quṭb mengafirkan kedaulatan rakyat dalam sistem demokrasi. Dia berkata,

> "Sesungguhnya karakteristik paling khusus dari sifat keilahian Allah adalah konsep kedaulatan Allah (*al-ḥākimiyyah lillah*). Dan, seseorang yang membuat undang-undang bagi segenap kelompok manusia, maka dia telah mencoba menduduki posisi Tuhan. Rakyat yang mengikutinya adalah budak-budak pemerintah dan bukan hamba Tuhan. Mereka terperangkap dalam agama pemerintah dan bukan dalam agama Allah...." "Jahiliah bukanlah periode tertentu pada masa lalu, tetapi ia dapat mewujud pada masa kini jika karakteristiknya mewujud pada sebuah sistem pemerintahan yang kebijakannya dikembalikan kepada hawa nafsu manusia." "Individu, kelompok, atau suara mayoritas di parlemen yang membuat undang-undang adalah jahiliah".[15]

Konsep kedaulatan Tuhan versus kedaulatan rakyat versi Sayyid Quṭb dipengaruhi oleh pemikiran al-Maududi dan berakar dari slogan klasik kaum Khawarij "*la ḥākimiyata illallāh*" (tidak ada kedaulatan selain Allah). Kaum Khawarij memandang bahwa orang-orang Islam yang memutuskan persoalan

politik melalui perundingan dan tidak memihak pada Khawarij adalah musuh-musuh Islam yang mesti diperangi. Slogan tersebut muncul untuk mengafirkan perundingan antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah. Slogan tersebut pada masa Dinasti Muawiyah dan Abbasiyah diintegrasikan dengan konsep teologis predestinasi (*jabariyah*), kemudian digunakan untuk menjustifikasi otoritas kekuasaan yang despotis. Muawiyah bin Abi Sufyan (w. 680 M) berkata, "Bumi ini milik Allah, dan aku adalah Khalifah Allah. Apa pun yang aku ambil adalah milikku dan apa saja yang aku tinggalkan adalah milik rakyat." Slogan predestinasi ini disalahgunakan untuk melegitimasi pengambilan uang rakyat. Pada era Dinasti Abbasiyah, Abu Ja'far al-Manshur (w. 775 M) berkata, "Wahai orang-orang, kami telah menjadi pemimpin kalian dan kami akan mengatur kalian dengan hukum Allah. Aku adalah Khalifah Allah."[16]

Kita dapat mencermati bahwa para khalifah telah mendaku dirinya sebagai wakil Tuhan, sehingga kebijakan-kebijakan mereka seakan-seakan adalah kebijakan Tuhan yang tak dapat diganggu gugat. Dengan demikian, terjadilah "sakralisasi kekuasaan" di mana taat pada khalifah adalah taat kepada Tuhan. Kebijakan penguasa pun menjadi tanpa cacat (*ma'ṣūm*). Maka, barang siapa berani mengkritik khalifah, dia telah berani mengkritik Tuhan. Barang siapa menggulingkan khalifah, maka sama halnya dengan menggulingkan Tuhan. Inilah bentuk negara teokrasi. Menyikapi fenomena ini, De Santillana, dalam *The Legacy of Islam*, mengatakan, "Dinati Islam adalah negara pemerintahan Tuhan langsung. Tuhanlah yang memimpin negara tersebut dan senantiasa mengatur rakyatnya. Negara dalam Islam dipimpin oleh Tuhan, sampai-sampai pegawai lainnya adalah pegawai Tuhan."[17]

Konsep kedaulatan Tuhan adalah ciri pemikiran kalan-

gan fundamentalis yang antidemokrasi. Selain Sayyid Quṭb, Taqiyuddin Nabhani dan tokoh-tokoh Hizbut Tahrīr lainnya juga mengusung pemikiran ini. Baginya, demokrasi adalah sistem kafir karena mengacu pada kedaulatan rakyat dan mengabaikan kedaulatan Tuhan. Menurut hemat penulis, dalam sejarah Islam kedaulatan Tuhan secara langsung memang pernah ada, tapi hanya terjadi pada pemerintahan Rasulullah, di mana segala kebijakan Rasul senantiasa dikawal oleh petunjuk wahyu. Jika Rasul salah dalam membuat kebijakan, maka beliau langsung mendapat teguran dari wahyu. Namun, kawalan wahyu verbal telah berakhir seiring dengan wafatnya Rasul. Pasca pemerintahan Rasul, kebijakan pemerintah Islam tidak dikawal lagi oleh wahyu verbal, melainkan hanya berdasarkan "pemahaman atas wahyu".

Dengan demikian, otoritas legislasi telah berpindah kepada hak manusia dalam mengatur persoalan publik yang disebut dengan "ijtihad". Ijtihad demi ijtihad terus bermunculan dari hasil penafsiran para ahli hukum yang kemudian terkodifikasi dalam fiqih: sebuah disiplin keilmuan yang dalam sejarahnya dijadikan undang-undang Khilafah Islamiyah. Fakta ini menunjukkan bahwa undang-undang dalam Khilafah Islamiyah bukanlah representasi kedaulatan Tuhan, melainkan kedaulatan manusia karena undang-undangnya adalah buatan manusia sebagai legislatornya.

Otoritas yang dimiliki oleh MPR dan DPR tidak hendak menggantikan otoritas Tuhan dalam menetapkan hukum. Undang-undang yang dibuat juga tidak dijadikan alternatif hukum Tuhan, namun justru untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan sosial yang merupakan inti tujuan syariat Islam.

Jika konsep negara berkedaulatan Tuhan hanya

ada pada era kenabian, maka sistem demokrasi yang diterapkan di Indonesia tidak dapat serta merta dikafirkan hanya karena ia menganut sistem pemerintahan dari rakyat untuk rakyat. Otoritas yang dimiliki oleh MPR dan DPR tidak hendak menggantikan otoritas Tuhan dalam menetapkan hukum. Undang-undang yang dibuat juga tidak dijadikan alternatif hukum Tuhan, namun justru untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan sosial yang merupakan inti tujuan syariat Islam (*al-aḥkām syuri'at li mashaliḥ al-'ibād*).

Konsep kedaulatan Tuhan yang dibangun oleh Sayyid Quṭb adalah sebuah konsep politis berdasarkan penafsiran "tekstual" (*ḥarfiyah*) terhadap QS Al-Mā'idah [5]: 44. Padahal, sejatinya ayat tersebut turun dalam konteks mengkritik kaum Yahudi yang menyembunyikan hukum rajam bagi pelaku zina. Para ahli tafsir seperti al-Qurṭūbi (w. 656 H), al-Wāḥidi (w. 427 H), al-Suyūṭi (w. 911 H), al-Baydhāwi (w. 685 H), al-Nasafi (w. 790 H), al-Ṭabāri (w. 310 H), dan al-Zamakhsyari (w. 538 H) sepakat menyatakan bahwa ayat tersebut turun untuk kaum Yahudi. Ironisnya, ayat tersebut dipolitisir oleh Sayyid Quṭb untuk mengafirkan semua umat Islam yang menganut sistem demokrasi. Namun, penulis menilai bahwa dengan berdemokrasi kita tidak otomatis menjadi kafir, sebab demokrasi tidak diproyeksikan untuk menyingkirkan hukum Tuhan. Demokrasi justru memberikan ruang kepada rakyat untuk menyampaikan aspirasinya, tak terkecuali aspirasi kaum Muslimin yang terinspirasi oleh ajaran Islam, dengan syarat aspirasi tersebut diperjuangkan secara legal dan tidak mendiskriminasi pemeluk agama lain.

Sebagai penutup, penulis ingin mengajak agar kaum Muslimin di Indonesia tidak mengikuti jejak Islam garis keras yang memahami pemikiran Sayyid Quṭb secara harfiah lalu

ingin menerapkannya di Indonesia. Dari wacana ini, rakyat Indonesia dapat mengambil pelajaran bahwa teks-teks keagamaan sangat berpotensi disalahtafsirkan guna menjustifikasi kepentingan politis dan ideologis. Al-Quran dapat dibajak oleh kelompok radikal untuk membenarkan tindakan kekerasan dan terorisme. Untuk mengantisipasinya, diperlukan pemahaman terhadap Al-Quran secara jernih agar tercipta sebuah pemahaman Islam yang humanis dan toleran.[]

Epilog

Iman yang tertutup sering kali mendorong komunitas eksklusif me-*liyan*-kan komunitas lain yang tak seagama dan tak sepaham. Iman yang tertutup tak jarang menghalalkan pemberangusan terhadap perbedaan dan keanekaragaman. Iman memang dapat membuat manusia lebih dekat dengan Tuhan, tetapi iman yang tertutup acap membuat manusia sombong dan lupa diri dengan mendaku sebagai pemilik kebenaran mutlak dan tunggal. Iman dapat menjadikan manusia sadar bahwa manusia pada dasarnya setara dan titik pembedanya hanya terletak pada takwa, tetapi iman yang tertutup senantiasa mengotak-kotakkan umat manusia menjadi "kita" dan "mereka" (*naḥnu wa al-akhar*) di mana yang satu berada di sini dan yang lain berada di sana; kita di surga dan mereka di neraka. Yang disayangkan, iman yang tertutup seolah-olah selalu meminta korban dari komunitas *liyan*.

Buku ini adalah ekspresi kegelisahan mengapa keimanan yang tertutup tidak membuat umat beragama hidup dalam perdamaian dan koeksistensi. Keimanan bukannya diresapi sebagai tuntunan perilaku saling menghargai perbedaan, tetapi malah menimbulkan antagonisme dan ketegangan yang tak berkesudahan. Buku ini lahir untuk membangun jembatan penghubung antara "kita" dan "mereka" dengan memahami dan mengelola perbedaan-perbedaan yang sejatinya sudah mengada sedari lama. Buku ini merupakan ikhtiar tulus yang didasari niat untuk membuka keimanan yang tertutup.

Mohammed Arkoun menyebut keimanan yang tertutup dengan istilah *al-'aql al-dughma'i al-mughallaq*, sebuah nalar beragama yang dogmatis dan terkunci. Keimanan dogmatis cenderung mudah menegasikan kelompok lain yang tak seiman dan tak sepaham. Pemeluk agama dogmatis tidak bisa menerima pemikiran kelompok lain atas tuduhan sesat, sehingga pendapat minoritas yang disesatkan akan masuk dalam wilayah yang "terlarang dipikirkan" (*mamnū' al-tafkīr fīh*). Keimanan yang tertutup dan terkunci harus dilepaskan dari borgol-borgol ideologi (deideologisasi), yakni sebuah upaya membedakan antara agama autentik dengan pemikiran agama yang teradikalisasi. Agama autentik adalah agama yang terbuka dan toleran, sedangkan pemikiran agama yang teradikalisasi adalah agama yang terideologisasi dengan ditafsirkan secara reduktif dan manipulatif sehingga menjadi intoleran.

Abed al-Jabri, yang terinspirasi oleh spirit inklusif Ibn Rusyd, juga berusaha menyingkap cadar-cadar keimanan yang tertutup agar agama menampakkan kejelitaannya dalam ajaran toleransinya. Bagi al-Jabri, keimanan seyogianya tidak menjadi tirai penutup yang menghalangi seseorang untuk mengambil kebaikan dan kebijaksanaan filosofis yang datang dari kelom-

pok tak seiman, sebagaimana Ibn Rusyd sudi menimba ilmu hikmah dari Aristoteles. Perbedaan iman, dalam pandangan Ibn Rusyd, bukanlah penghambat bagi manusia untuk saling menghargai dan berdialog agar memperkaya satu sama lain. Di sinilah agama dan filsafat bersanggama dalam satu muara di mana keduanya mengajarkan keterbukaan yang adiguna.

Lebih dari itu, iman yang terbuka adalah hal yang dituntut oleh wahyu verbal agama. Kita tidak cukup beriman secara dogmatis dengan mempertahankan apa yang kita warisi dari leluhur (*ma alfayna ʻalayhi abānā*), tetapi kita harus beriman secara terbuka yang berangkat dari perenungan rasional (*laʻallakum taʻqilūn*). Al-Quran menegaskan bahwa iman yang terbuka adalah iman yang dialogis-empatik (*wajādilhum billatī hiya aḥsan,* QS [16]: 125) dan menghargai perbedaan keyakinan (*lakum dīnukum waliyadīn,* QS [109]: 6). Dengan demikian, tak pelak apabila Gamal al-Banna menganggap Al-Quran sebagai Kitab Agung yang mengafirmasi pluralisme. Al-Quran bahkan melarang masing-masing kelompok agama mengklaim sebagai umat yang paling utama sembari merendahkan *liyan*. Kelompok-kelompok agama tidak boleh mengaveling surga karena kunci surga dan neraka tidak berada di tangan mereka. Klaim-klaim seperti ini sama saja telah merampas hak prerogatif Tuhan.

Sayangnya, keimanan yang terbuka sering disalahpahami sebagai keimanan yang rapuh dan semu. Hassan Hanafi menolak asumsi tersebut sembari menjelaskan bahwa keimanan yang terbuka tidak bertentangan dengan sikap mempertahankan identitas fundamental agama. Di sini, Hassan Hanafi membedakan dua jenis fundamentalisme: positif dan negatif. Fundamentalisme positif (*al-uṣūliyah al-ijābiyah*) adalah semangat kembali kepada nilai-nilai autentik dan fundamental

Islam tanpa menutup diri dari pembaharuan, keterbukaan, dan pluralitas. Hal ini berbeda dengan fundamentalisme negatif (*al-uṣūliyah al-salbiyah*) yang mengambil bentuk radikalisme agama, sebuah paham keagamaan yang kolot dan menghalalkan terorisme demi tujuan mempertahankan autentisitas dan identitas keislaman.

Selain mendapat kritik tajam dari Hassan Hanafi, radikalisme yang muncul dari iman yang tertutup telah didekonstruksi dalil-dalil ideologisnya oleh Muhammad Shahrour. Teks-teks agama yang mula-mula menyebarkan perdamaian direduksi sedemikian rupa oleh kelompok teroris sehingga berubah menyebarkan ancaman global. Shahrour mempersoalkan objektivitas tafsir-tafsir kaum radikal pro *nasikh-mansukh* yang telah memanipulasi jihad menjadi agresi berkedok Islamisasi. Manipulasi ini berdasarkan alasan bahwa ayat-ayat toleransi telah dihapus oleh ayat pedang sehingga perang harus digalakkan hingga tidak ada kekafiran di muka bumi. Tafsir radikal ini, menurut Shahrour, muncul dari sebuah pendekatan tekstual dan ahistoris terhadap teks-teks agama. Untuk meruntuhkannya, dibutuhkan reinterpretasi kontekstual dan hal ini telah dilakukan oleh Shahrour. Kesimpulan yang bisa diambil dari reinterpretasi Shahrour adalah bahwa Islam bukan agama pedang karena jihad hanya dilegalkan dalam rangka membela diri dari serangan musuh. Islam, dengan demikian, adalah agama perdamaian.

Yusuf al-Qaradhawi menambahkan bahwa iman yang tertutup oleh fanatisme bermazhab (*al-ta'aṣub al-madzhabi*) memang merupakan salah satu dari berbagai pemicu radikalisme. Oleh karena itu, dibutuhkan upaya-upaya dari para agamawan agar mendorong terbukanya pintu ijtihad dan terbangunnya kesadaran inklusif sehingga perbedaan pendapat bisa disikapi

secara toleran. Fanatisme dan *taqlīd* buta, menurut al-Qaradhawi, sejatinya bertentangan dengan spirit inklusif dan toleran yang ditunjukkan oleh al-Syafi'i, Malik, Abu Hanifah, dan Ahmad Ibn Hanbal. Al-Syafi'i dengan rendah hati rela tidak berdoa *qunut* pada saat shalat subuh di dekat makam Abu Hanifah dengan alasan menghormati Abu Hanifah yang tak menganjurkan doa *qunut*. Malik bin Anas secara terbuka berkata, "Aku adalah manusia biasa yang bisa salah dan benar, maka telitilah pendapatku. Jika sesuai dengan Al-Quran dan Sunnah maka ambillah. Jika tidak sesuai maka tinggalkanlah." Ahmad bin Hanbal berkata, "Janganlah kalian bertaklid kepadaku, kepada Malik, al-Syafi'i, dan al-Tsauri. Tetapi, belajarlah kalian seperti kami." Pernyataan-pernyataan ini menunjukkan bahwa para imam telah mengajarkan iman yang terbuka dan toleransi.

Abdurrahman Wahid, yang dijuluki Bapak Pluralisme Indonesia, pun menganjurkan keterbukaan dalam beriman, terutama bagi para pemeluk agama di tengah-tengah kebinekaan dan kemajemukan rakyat Indonesia. Gus Dur mengajukan tesis bahwa pengalaman pribadi seseorang tidak akan pernah sama dengan pengalaman orang lain. Dengan demikian, Gus Dur menganjurkan agar masing-masing orang menghormati keberagaman pengalaman itu dan toleran terhadap pemikiran orang lain. Seseorang tidak dibenarkan memaksakan pandangannya kepada orang lain apalagi dengan cara-cara

Islam sebagai agama kasih sayang ditegaskan dalam QS Al-Anbiyā' (21): 107, bahwa Nabi tidak diutus kecuali untuk mengemban misi penyebaran kasih sayang universal. Kasih sayang Islam tidak hanya dikhususkan untuk kaum Muslimin, namun juga dapat dirasakan oleh seluruh makhluk di muka bumi.

kekerasan. Menurutnya, kekerasan hanya diperbolehkan oleh Islam jika kaum Muslimin diusir dari rumahnya (*idzā ukhrijū min diyārihim*).

Tidak hanya Gus Dur, kekerasan atas nama agama telah mengundang keprihatinan dari ulama moderat di seluruh dunia, tak terkecuali ulama sufi dari Turki, Fethullah Gülen. Dengan melankolis, dia memandang bahwa terorisme dan kekerasan merupakan akibat dari hilangnya cinta dan kasih sayang di hati para teroris. Cinta, tulis Gülen, adalah obat mujarab bagi problem terorisme. Kehidupan manusia hanya dapat diwujudkan secara harmonis dengan cinta karena Allah tidak menciptakan hubungan yang lebih kuat daripada cinta. Cinta merupakan rantai yang mengikat manusia satu sama lain. Bahkan, alam semesta hanya akan menjadi reruntuhan jika tanpa cinta. Dalam memerangi terorisme, Gülen mengajak agar umat Islam memeluk agama cinta dan iman yang terbuka sebagaimana yang telah diajarkan oleh Jalaludin Rumi. Agama cinta dan iman yang terbuka adalah mawar di dalam hati manusia yang tak pernah layu. Hubungan terkuat antara individu-individu yang membentuk keluarga, masyarakat, dan bangsa adalah cinta. Sebaliknya, individu, keluarga, masyarakat dan bangsa akan hancur apabila tanpa cinta.

Iman yang terbuka membuat pemeluk agama merasa percaya diri, ingin mengayomi, dan damai. Sebaliknya, iman yang tertutup akan menjerumuskan pemeluk agama pada jurang kebencian dan permusuhan. Lalu dengan kebencian itu, dia memalingkan makna jihad yang sejatinya bersifat defensif menjadi agresi. John Esposito pun menyadari hal ini sembari menyatakan bahwa Al-Quran memang berpotensi dibajak oleh kalangan teroris, walau di dalam Al-Quran dan hadis terdapat anjuran perdamaian yang memungkinkan koeksistensi.

Akan tetapi, di dalam Al-Quran dan hadis pun terdapat aturan tentang bagaimana caranya menghadapi serangan dan penindasan dari musuh. Problem yang muncul adalah sejauh mana para pemeluk Islam menarik garis pembatas yang tegas antara membela diri dan agresi. Pada titik inilah dimungkinkan munculnya tafsir-tafsir yang toleran dan radikal sekaligus. Iman yang terbuka akan mengambil tafsir yang toleran, tetapi iman yang tertutup akan memilih tafsir yang radikal. Dua tipologi tafsir ini telah muncul sedari lama dan bukan fenomena yang baru dalam sejarah kebudayaan Islam. Yohanan Friedmann menyadari hal itu dan studinya difokuskan untuk melacak elemen-elemen toleran dan intoleran dalam tradisi Islam.

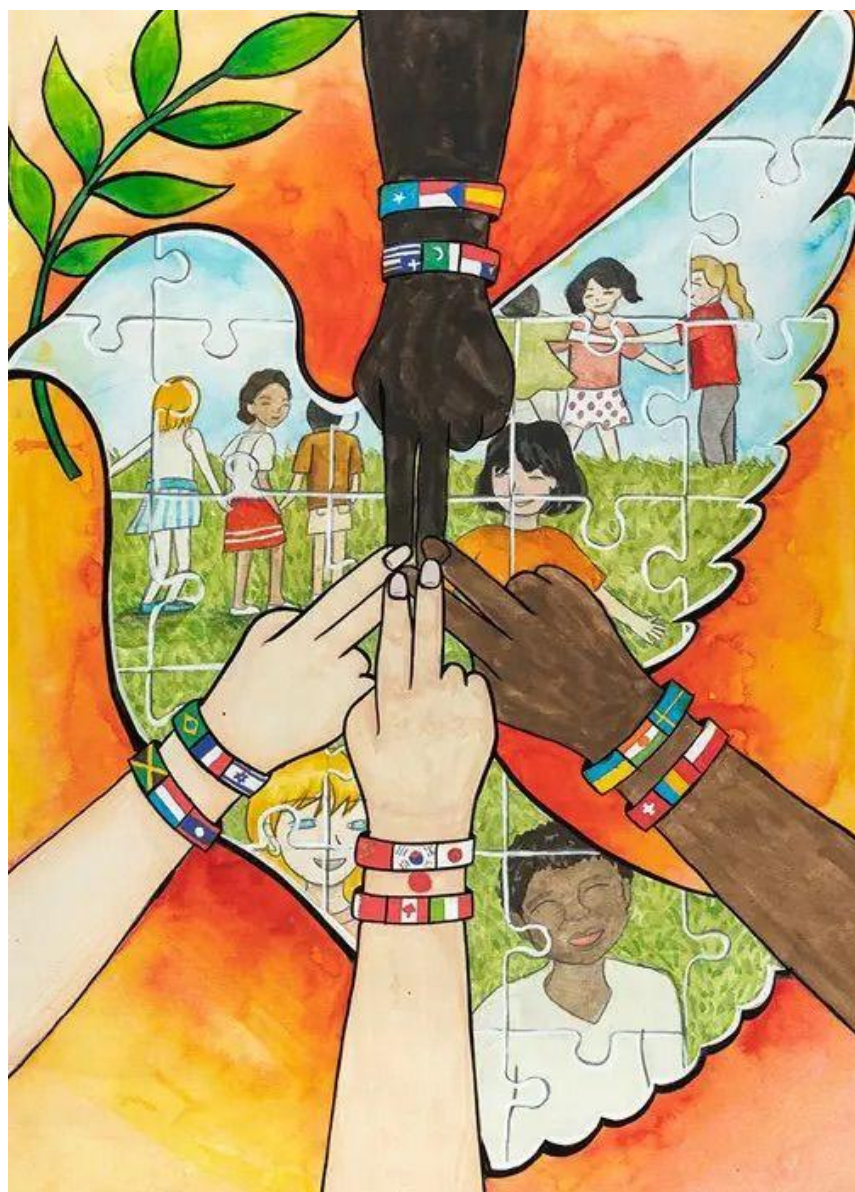
Iman yang tertutup pun menghasilkan produk fiqih eksklusif, sedangkan iman yang terbuka menghasilkan fiqih inklusif. Ahmad Juhaini dan Muhammad Mushtafa mengkaji dua produk fiqih ini dan mendekonstruksi fiqih eksklusif yang dinilai sangat diskriminatif dan intoleran terhadap *liyan*. *Aḥkām al-Sulṭāniyah* merupakan salah satu contoh kitab yang mengandung pandangan-pandangan diskriminatif dan intoleran. Ironisnya, belakangan ini kitab tersebut menjadi rujukan kelompok-kelompok yang memperjuangkan tegaknya kembali Khilafah Islamiyah. Dua sarjana Mesir lulusan al-Azhar tersebut kemudian membedakan antara agama autentik dan agama yang terideologisasi. Agama autentik mengajarkan keramahan sedangkan agama ideologis mengajarkan kebencian dan permusuhan. Islam bukan Al-Qaeda atau Taliban, Kristen bukan Crusaders, dan Yahudi bukan Zionis. Ada perbedaan antara agama dan pemeluknya. Islam, Kristen, dan Yahudi sejatinya mengajarkan keramahan, tetapi pemeluk Islam ada yang membela Al-Qaeda, pemeluk Kristen ada yang menjadi Crusader, dan sebagian Yahudi adalah Zionis. Agama autentik yang tol-

eran tecermin dalam sikap Muhammad Saw. yang memaafkan orang-orang yang melemparinya dengan batu. Muhammad Saw. tidak menggunakan kekerasan kecuali setelah diperangi oleh kaum musyrikin. Isa al-Masih menganjurkan memberikan pipi kiri jika pipi kanan ditampar. Musa pun masih sudi berdialog dengan Fir'aun secara santun meskipun Fir'aun mengaku sebagai Tuhan.

Agama autentik menganjurkan persaudaraan dan melarang permusuhan. Anjuran dan larangan ini tidak hanya berlaku dalam konteks interaksi antaragama, tetapi juga antaraliran dalam sebuah agama. Berangkat dari spirit persaudaraan itu, maka Ragab al-Banna mendedikasikan sebuah karya untuk membangun jembatan dialog dan bina-damai antara Sunni dan Syiah. Di pihak lain, Abd al-Basit bin Yusuf al-Gharib membangun jembatan dialog antara Wahabi dan non-Wahabi.

Ajakan dialog sudah sering disuarakan dan disosialisasikan, tetapi upaya beriman secara terbuka masih menghadapi banyak tantangan dan rintangan. Beriman secara terbuka selalu berhadap-hadapan dengan ideologi radikal yang dibangun oleh Sayyid Qutb dan yang sekarang menjadi dasar jaringan radikalisme trans-nasional. Pemikiran Sayyid Qutb yang mengafirkan demokrasi dan penganutnya patut diwaspadai dan dikritisi, sehingga tak pelak apabila Yusuf al-Qaradhawi, melalui situs resminya, mengeluarkan pernyataan bahwa karya-karya Sayyid Qutb yang ditulis pada periode belakangan merupakan karya radikal dan galak yang harus ikut bertanggung jawab atas merebaknya Islam garis keras akhir-akhir ini.

Akhirnya, penulis ingin menegaskan sekali lagi, bahwa beriman secara terbuka adalah beriman secara percaya diri, dialogis-empatik, menghindari kekerasan atas nama agama, menghargai perbedaan, mengayomi minoritas, dan menyadari

keragaman sebagai sebuah keniscayaan. Dengan beriman secara terbuka, kita bisa berislam secara toleran! *Wallāhu a'lam bi al-shawāb*.[]

Catatan-Catatan

Dawam Rahardjo

[1] Lihat Karen Barkey, "*Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model*", dalam *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 19, No. 1/2, Desember 2005, h. 5.

[2] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

[3] Barkey, *op.cit.*

[4] Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya: Kajian Sejarah Terpadu* (Jakarta: Gramedia, 1996) (terjemahan dari *Le Carrefour Javanais: Essai d'histoire Globale*). Dalam buku setebal tiga jilid ini, Lombard melakukan penggalian atas lapis demi lapis kebudayaan Jawa, seperti kesenian, pertanian, arsitektur, dan juga agama, dan menandaskan bahwa geologi kebudayaan Jawa mendapatkan pengaruh dari berbagai kebudayaan, seperti India, Cina, Arab, dan Eropa.

[5] Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme dan Oase Perdamaian* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010).

[6] John Naisbitt, *Global Paradox*, (New York: William Morrow & Co., 1994).

[7] Khaled Abou el Fadl, "*The Place of Tolerance in Islam*", dimuat dalam Joshua Cohen dan Ian Lague (*eds.*), *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002), hh. 3-23.

[8] Milton Viorist, "*Puritanism and Stagnation*", dimuat dalam Joshua Cohen dan Ian Lague (*eds.*), *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002), hh. 27-30.

[9] Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007).

[10] Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, [*translation and introduction by* Abdullahi Ahmed an-Na'im] (New York: Syracuse University Press, 1987).

[11] Barkey, *op.cit.*, h. 10.

[12] Marie A. Eisenstein, "*Rethinking the Relationship between Religion and Political Tolerance in the US*", dimuat dalam Jurnal *Political Behavior*, Vol. 28/No. 4, December 2006.

[13] Abdul Moqsith Ghazali, "*Pluralitas Umat Beragama dalam Kitab Al-Quran: Kajian Terhadap Ayat-ayat Pluralis dan Tak Pluralis*", (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2007, disertasi). Disertasi ini telah diterbitkan menjadi: Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an,* (Jakarta: Katakita, 2009).

Prolog

[1] Andrew Shryock, *Islam as an Object of Fear and Affection: in Islamophobia and Islamophilia*, Indiana University Press, 2010, h. 1-2.

[2] Ali Sina, *Understanding Muhammad: A Psychobiography of Allah's Prophet*, cet. II, 2008, Published by Ali Sina, h. vii.

[3] Nissim Rejwan, *The Many Faces of Islam*, University Press of Florida, 2002, h. 148.

[4] John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, 2002, h. 64.

[5] Zainal Baqir dan Suhadi Cholil, *Potret Pluralisme di Indonesia, Kajian Literatur atas Wacana dan Praktek Pluralisme (1998-2007)*, Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, h. 28.

[6] Andrew Shryock, *Islam as an Object of Fear and Affection: in*

Islamophobia and Islamophilia, h. 1-2.

7 Aaron Tyler, *Islam, the West, and Tolerance: Conceiving Coexistence*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, h. 7.

8 Andrew Fiala, *Tolerance and the Ethical Life*, New York: Continuum, 2005, h. 1.

9 *Ibid*, h. 5.

10 *Ibid*, h. 15.

11 *Ibid*, h. 72.

12 *Ibid*, h. 85.

13 Rousseau, *The Social Contract and Discourse on the Origin of Inequality*, New York: Washington Square Press, 1967, h. 146.

14 Andrew Fiala, *op. cit.*, h. 130.

15 Selengkapnya, baca esai-esai dalam *Mill's On Liberty*, edited by C. L. Ten, Cambridge University Press, 2008.

16 William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York: The Modern Library, 1994, h. 530.

17 Josiah Royce, *Philosophy of Loyalty*, Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 1995, h. 14.

18 http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001018/101803e.pdf#page=75

19 Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amalu ma'a al-Turāth wa Tamadzhub wa al-Ikhtilāf*, Cairo: Maktabah Wahbah, cet. II, 2004, h. 149-150.

20 Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhari, *Shaḥīḥ al-Bukhāri: Bab Ajr al-Ḥākim idza Ijtahada*, hadis no. 6919, Dar Ibn Katsir, cet. III, 1987, vol. VI, h. 2676.

21 Abu Zahra, *Mālik: Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu, Arāuhu wa Fiqhuhu,* Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 2002, hh. 186-187.

22 Yusuf al-Qaradhawi, *op.cit.* h. 75.

23 Ragab El-Banna, *al-Syi'ah wa al-Sunnah wa Ikhtilafāt al-Fiqh wa al-Fikr wa al-Tārīkh*, Cairo: Dar al-Maarif, h. 58.

24 Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustaṣfa*, Maktabah Tsamilah, vol. II, h. 394.

25 Abu Hamid al-Ghazali, *Iḥya 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dar a-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. II, 2002, vol. III, h. 227-233.

26 *Ibid*, h. 508.

27 Wahbah al-Zuhayli, *al-Mausū'ah al-Qur'āniyyah al-Muyassarah*,

Damaskus: Dar al-Fikr, cet. I, 1423 H., h. 43.

[28] Salwa Mursi al-Thahir, *Awalu Sīrah fī al-Islām: Bidāyah al-Kitābah al-Tārīkhiyyah 'inda al-'Arab*, Beirut: Muassasah al-Arabiyyah li Dirasah wa al-Nasyr, 1999.

[29] Karen Arsmtrong*, A History of Jerusalem: One City, Three Faiths*, London: Harper Collins Publishers, 1997, h. 326.

[30] Andrew Fiala, *op. cit.*, h. 140.

[31] Abu Hamid al-Ghazali, *Iḥya 'Ulūm al-Dīn*, vol. II, h. 458.

[32] Andrew Fiala, *op. cit.*, hh. 99-100.

[33] Abdurrahman Badawi, *Min Tārīkh al-Ilḥād fi al-Islām*, Cairo: Sina li Nasyr, cet. II, 1993, h. 8. Bandingkan dengan Buhayrah Mukhtar al-Laytsi, *al-Zindiqah wa al-Syu'ūbiyyah wa Intiṣār al-Islām wa al-'Arūbah 'alayhimā*, Cairo: Maktabah Angelo al-Mashriyyah, 1968, hh. 177, 198 & 213.

[34] Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl fī Taqrīr mā bayna al-Syarī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*, taḥqīq: Abed al-Jabiri, Bairut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah, cet. IV, 2007, h. 91.

[35] Al-Kindi,*al-Falsafah al-Ūla ila al-Mu'tashim Billah*, Beirut: Muassasah Dar al-Kitab al-Hadits, cet. II, 1986, h. 85-89.

[36] Abu Hasan al-'Amiri, *al-I'lām fī Manāqib al-Islām*, Riyadh: Dar al-Ashalah li Tsaqafah, cet. I, 1988, h. 112.

[37] Abu Hasan al-'Amiri, *op. cit.*, hh. 113-118.

[38] *Ibid*, h. 185.

[39] *Ibid*, hh. 183-185.

[40] *Ibid*, h. 195.

[41] Ridwan al-Sayyid, *Mas'alah al-Tasāmuh fi Kitābāt al-Muḥaditsīn wa al-Mu'ashirīn*, Majalah al-Tasamuh, edisi: I, 2003, hh. 56-57.

[42] Mahmud Hamdi Zaqzuq, *Maqāsid al-Syarī'at wa Dharūrat al-Tajdīd*, Cairo: Majlid A'la li Syu'un al-Islamiyyah, 2009, h. 64.

[43] *Ibid*, h. 69-72.

[44] Baca: *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity,* edited by Graham N. Stanton and Guy G. Stroumsa, Cambridge University Press, 1998.

[45] Baca: *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, edited by Ole Peter Grell and Bob Scribner, Cambridge University Press, 1996.

Satu

[1] Mohammed Arkoun, *Qadhāya fi Naqd al-'Aql al-Dīni: Kayfa Nafhamu al-Islām al-Yawma?*, Bairut: Dar al-Thaliah, cet. III, 2004, h. 240.

[2] http://fr.wikipedia.org/wiki/Mohammed_Arkoun

[3] Syauqi Abu Khalil menulis buku berjudul *Tasāmuḥ al-Islām wa Ta'aṣubu Khuṣūmihi*, Tripoli: Kuliah Da'wah Islamiyah, cet. III.

[4] Mohammed Arkoun, *Ayna Huwa al-Fikr al-Islāmi al-Mu'āṣir*, Bairut: Dar al-Saqi, cet. III, 2006, h. 113.

[5] Mohammed Arkoun, *Tārīkhiyyah al-Fikr al-'Arabi al-Islāmi*, Bairut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, cet. III, 1998, h. 20.

[6] Mohammed Arkoun, *Qadhāya fi Naqd al-'Aql al-Dīni,* h. 231-232.

[7] Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islāmi: Qirā'ah 'Ilmiyah*, Bairut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, cet. II, 1994, h. 5-7.

[8] Mohammed Arkoun, *Qadhāya fi Naqd al-Aql al-Dīni,* h. 50.

[9] Mohammed Arkoun, *Ayna Huwa al-Fikr al-Islāmi al-Mu'āsyir*, hh. 123-124.

[10] Mohammed Arkoun, *Qadhāya fi Naqd al-'Aql al-Dīni,* h. 245.

Dua

1 Mohammed Abed al-Jabri, *Qadhāya fī al-Fikr al-Mu'āṣir*, Bairut: Markaz Dirasah Wahdah Arabiyah, cet. I, 1997, h. 32.

2 http://en.wikipedia.org/wiki/Mohammed_Abed_al-Jabri

3 Ibrahim A'rab, *al-Turāts wa Su'al al-Tasāmuḥ: Abed al-Jabri wa Muhammad Arkoun*, artikel dari http://ar.tolerancy.org/index.php?option=com_content&view=article&id=79:2009-09-15-08-37-55&catid=42:2009-09-05-19-49-11&Itemid=84. Diakses pada 12 September 2010.

4 Mohammed Abed al-Jabri, *Qadhāya fi al-Fikr al-Mu'āṣir*, h. 18.

5 Mohammed Abed al-Jabri, *Akhlāqiyah al-Ḥiwār 'inda Ibn Rusyd*, artikel dalam http://www.aljabriabed.net/maj10_ibnrushd1.htm. Diakses pada 03 Oktober 2010.

6 Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl fi Taqrīr mā bayna al-Syarī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*, taḥqīq: Abed al-Jabri, Bairut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah, cet. IV, 2007, h. 91.

7 Mohammed Abed al-Jabri, *Qadhāya fi al-Fikr al-Mu'āsir*, h. 23.

Lihat juga Abu Walid Muhammad bin Ahmad bin Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, tahqiq: Sulaiman Dunya, Kairo: Dar al-Maarif, 1980, cet. III, h. 369.

8 Mohammed Abed al-Jabri, *Qadhāya fi al-Fikr al-Mu'āsir*, h. 25.

9 John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, translated by William Popple, http://jim.com/tolerati.htm, diakses pada 12 September 2010.

10 Mohammed Abed al-Jabri, *Qadhāya fi al-Fikr al-Mu'aṣir*, h. 27.

11 *Ibid*, h. 32.

Tiga

1 Gamal al-Banna, *al-Ta'adudiyyah fī al-Mujtama' al-Islāmi*, Kairo: Dar al-Fikr, h. 15.

2 Andreas Meier: *Der politische Auftrag des Islam* (The Political Mission of Islam). Peter Hammer Verlag, Wuppertal, 1994, hh. 285-286. www.en.wikipedia.org/wiki/Gamal_al-Banna.

3 Gamal al-Banna, *al-Ta'adudiyyah fi al-Mujtama' al-Islāmi*, h. 27.

4 *Ibid*, h. 29.

5 *Ibid*, h. 30.

6 *Ibid*, h. 31.

7 *Ibid*, h. 28.

8 *Ibid*, hh. 44-45.

9 Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Manār,* Dar al-Fikr, 2007, hh. 243-244.

10 Sayyid Husein Fadhlullah, *Tafsīr min al-Waḥyi al-Qur'āni*, Bairut: Dar al-Malak, 1998, h. 70. Dikutip oleh Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: Serambi, cet. II, 2006, h. 23.

11 Gamal al-Banna, *al-Ta'adudiyyah fi al-Mujtama' al-Islāmi*, h. 24.

12 *Ibid*, h. 37.

13 Gamal al-Banna, *Ḥuriyah al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām*, Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, hh. 15, 23 & 38.

14 Gamal al-Banna, *al-Islām wa Ḥurriyah al-Fikr*, Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, h. 157.

Empat

1 Disampaikan oleh Hassan Hanafi saat penulis berdiskusi dengannya di Kairo pada tahun 2009.

[2] Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Tsaurah: Uṣūliyyah al-Islāmiyyah*, Maktabah Madbouli, t.t., hh. 4-8.
[3] Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution and Culture*, Cairo: Dar Kebaa Bookshop, 2000, vol. II, hh. 13-14.
[4] *Ibid*, hh. 15-17.
[5] Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Tsaurah: Uṣūliyyah al-Islāmiyyah*, hh. 27-36.
[6] *Ibid*, h. 118.
[7] *Ibid*, h. 119.
[8] Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution and Culture*, h. 232.

Lima

[1] Muhammad Shahrour, *Tajfīf Manābi' al-Irhāb*, Damaskus: Mu'assasah al-Dirāsah al-Fikriyyah al-Mu'āṣirah, cet. I, 2008, h. 139.
[2] Andreas Christmann, *Bentuk Teks Tetap Tetapi Kandungannya Selalu Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam Al-Kitāb wa al-Qur'ān*, pengantar Metodologi Fiqih Islam Kontemporer (terjemahan dari *Naḥwa Ushul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi* oleh Shahiron Syamsuddin), Yogyakarta: Elsaq Press, 2004, h. 19.
[3] Muhammad Shahrour, *Tajfīf Manābi' al-Irhāb*, hh. 19-20.
[4] *Ibid*, hh. 57-58.
[5] *Ibid*, hh. 59-60.
[6] *Ibid*, h. 117.
[7] *Ibid*, h. 71.
[8] *Ibid*, h. 123.
[9] *Ibid*, h. 245.
[10] *Ibid*, h. 249.

Enam

[1] Yusuf al-Qaradhawi, *al-Shaḥwah al-Islāmiyah bayn al-Juḥūd wa al-Taṭarruf*, Bank al-Taqwa, 1406 H, h. 18.
[2] *Ibid*, hh. 33-50.
[3] *Ibid*, h. 59.
[4] *Ibid*, hh. 129-190.
[5] Yusuf al-Qaradhawi, *al-Shahwah al-Islāmiyyah bayn al-Ikhtilāf*

al-Masyrū' wa al-Tafarruq al-Madzmūm: Dirāsah fī Fiqh al-Ikhtilāf fi Dhau' al-Nuṣūs wa al-Maqāṣid al-Islāmiyah, Bank al-Taqwa, 1406 H, hh. 59-188.

6 Al-Shawi al-Maliki, *Ḥasyiah al-Ṣāwi 'ala al-Jalālayn*, Cairo: Musthafa al-Halabi, 1941, vol. III, h. 9. Dikutip oleh Yusuf al-Qaradhawi dalam *Kayfa Nata'āmalu ma'a Turāth wa al-Tamadzhub wa al-Ikhtilāf*, Kairo: Maktabah Wahbah, cet. II, 2004, h. 63.

7 *Ibid*, h. 100.

8 *Ibid*, h. 75.

9 *Ibid*, h. 35.

10 *Ibid*, h. 43.

11 http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=5687&version=1&template_id=130. Diakses pada Senin 31 Januari 2011.

Tujuh

1 Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKiS, 1999.

2 Selengkapnya, baca Greg Barton, *Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Yogyakarta: LKiS, 2002. John L. Esposito, *Makers of Contemporary Islam*, Oxford University Press, 2001.

3 Alamsyah Dja'far, *Kepahlawanan Gus Dur dan Pembubaran Ahmadiyah*, Kamis, 04 November 2010.
http://www.gusdur.net/Opini/Detail/?id=212/hl=id/Kepahlawan_Gus_Dur_Dan_Pembubaran_Ahmadiyah

4 Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LkiS, 1999, h. 10.

5 Muhammad Ali, *Gus Dur as a Defender of Pluralism, Religious Freedom*, www.thejakartapost.com. Opini, 6 Januari 2010.

6 Mahmud Hamdi Zaqzuq, *Maqāsid al-Syarī'at wa Dharūrat al-Tajdīd*, Cairo: Majlis A'la li Syu'un al-Islamiyyah, 2009, h. 64.

7 http://www.scribd.com/doc/43039482/TANPO-WATON

8 Abdurahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006, hh. 66-69.

9 *Ibid*, h. 300.

10 *Ibid*, h. 303.

Delapan

1 M. Fethullah Gülen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*, New Jersey 2004, h. 179.
2 http://en.wikipedia.org/wiki/Fethullah_Gülen
3 M. Fethullah Gülen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*, p. xiii-xiv.
4 Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster Paperbacks, 2003.
5 Helen Rose Ebaugh, *The Gülen Movement: A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*, New York: Springer, 2010, hh. 13 & 47.
6 J. B. Schubach, *Tolerance is Love: Gülen, al-Ghazali, and Rumi,* University Central of Oklahoma-Edmond, makalah.
7 Thomas Michel, *Foreword*: *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*, Rome, 25 May 2004, h. 1.
8 Bukhari, *Mazalim*, 4; Tirmidhi, *Fitan*, 68.
9 M. Fethullah Gülen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance,* hh. 4 & 33.
10 *Ibid*, h. 179.

Sembilan

1 John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, 2002, h. x.
2 http://www9.georgetown.edu/faculty/jle2/
3 John L. Esposito, *The Future of Islam*, Oxford University Press, 2010, h. 12.
4 John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, h. 22.
5 *Ibid*, h. 24.
6 *Ibid*, h. 135.
7 *Ibid*, h. 173.

Sepuluh

1 Yohanan Freidmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge University Press, 2003, h. 1.
2 http://en.wikipedia.org/wiki/Yohanan_Freidmann
3 Yohanan Freidmann, *op. cit.*, h. X.

[4] *Ibid*, h. 2. Dikutip dari Shawqi Abu Khalil, *al-Tasāmuḥ fī al-Islām*, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1993, hh. 41–42.

[5] Abu Ubayd bin al-Qasim al-Harawi, *Kitāb al-Amwāl*, Ed. Muhammad Hamid al-Fiqqi, Cairo: al-Maktaba al-Tijariyah al-Kubra, 1353 H, h. 207.

[6] Ubayd bin al-Qasim al-Harawi, *Kitāb al-Amwāl*, hh. 207 & 218.

[7] Yohanan Freidmann, *op. cit.,* h. 90-91.

[8] *Ibid*, h. 92.

[9] Abu Bakar b. Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahl al-Sarakhsi, *Syarḥ al-Siyār al-Kabīr*, Ed. Shalahuddin al-Munajjid, Cairo: vol. 4, hh. 1536–1537 (no. 3020).

[10] Yohanan Freidmann, *op. cit.*, h. 93.

[11] *Ibid*, hh. 94-97. Bandingkan Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān,* Cairo, 1952, vol. II, h. 194 & vol. IX.

[12] *Ibid*, h. 98.

[13] Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Maktabah Syamilah, vol. VIII, h. 111.

[14] Ibn Katsir, *Tafsir al-Quran al-'Azhim*, tahqiq: Sami bin Muhammad Salamah, Dar Taibah, 1999, vol. VIII, h. 507.

[15] Al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*, Maktabah Syamilah, vol. XIV, h. 299.

[16] Karen Armstrong, *Muhammad, A Biography of the Prophet*, terj. Sirikit Syah, Risalah Gusti, 1991, hh. 260, 276, 277, 292 & 295.

[17] *Subul al-Salām*, dalam Maktabah Syamilah, mawqi' al-Islam www.al-islam.com, vol. VI, h. 202.

[18] Badruddin al-'Ayni al-Hanafi, *'Umdah al-Qāri Syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Maktabah Syamilah min Multaqa Ahli Hadits, h. 325.

[19] Gammal al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadid*, Dar al-Fikr al-Islami, h. 56. Bandingkan dengan Muhammad Shahrour, *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: al-Ahali, 2000, h. 197.

[20] Al-Qurtubi, *Tafsīr al-Qurṭubi*, Maktabah Syamilah, vol. III, h. 353. Bandingkan dengan Abu Hayyan, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīd*, Maktabah Syamilah, vol. II, h. 227.

[21] Abdurrahman al-Badawi, *Mawsū'ah al-Mustasyriqīn*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, cet. I, 1993, hh. 1-3.

Sebelas

[1] Ahmad Juhayni dan Ahmad Mustafa, *Al-Islām wa al-Ākhar*, Kairo: al-Hai'ah al-Mashriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 2007, h.10.
[2] *Ibid*, hh. 30-31.
[3] *Ibid*, hh. 41-42.
[4] http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/AR/ar_books_pdf/Hizb-ut-Tahrir.pdf
[5] Ahmad Juhayni dan Ahmad Mustafa, *Al-Islām wa al-Ākhar*, h. 55.
[6] *Ibid*, hh. 51 & 57.
[7] *Ibid*, h. 59.
[8] Abu al-Hasan Ali Ibn Muhammad Ibn Habib al-Mawardi, *Aḥkām al-Sulṭaniyyah*, Dar al-Fikr, cet. I, 1960, hh. 144-145.
[9] Ahmad Juhayni dan Ahmad Mustafa, *Al-Islām wa al-Ākhar*, h. 64.
[10] *Ibid*, hh. 74-76.
[11] John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, 2002, h. 77.
[12] Ahmad Juhayni dan Ahmad Mustafa, *Al-Islām wa al-Ākhar*, h. 222.
[13] *Ibid*, h. 154.

Duabelas

[1] Biografi dan keterangan selengkapnya baca di situs http://www.ragabelbanna.com/cv.htm
[2] Ragab al-Banna, *al-Syi'ah wa al-Sunnah wa Ikhtilafāt al-Fiqh wa al-Fikr wa al-Tārīkh*, Cairo: Dar al-Ma'arif.
[3] Musthafa al-Syak'ah, *Islām bila Madzāhib*, Dar al-Mashriyyah al-Libnaniyyah, 2008.
[4] Ragab al-Banna, *al-Syiah wa al-Sunnah wa Ikhtilafāt al-Fiqh wa al-Fikr wa al-Tarikh*, h. 39.
[5] *Ibid*, h. 41.
[6] Ali Sami al-Nasyar, *Nasy'at al-Fikr al-Falsafi fi al-Islām: Nasy'at al-Tasyayyu' wa Tathawwuruhu*, Cairo: Dar al-Maarif, vol. II.
[7] Ragab al-Banna, *al-Syi'ah wa al-Sunnah wa Ikhtilafāt al-Fiqh wa al-Fikr wa al-Tārīkh*, h. 230.
[8] Ali Ahmad al-Salus, *Atsar al-Imāmah fi al-Fiqh al-Ja'fari wa*

Uṣūlihi, Qatar University, cet. III, 1982, hh. 153-163.

9 Ragab al-Banna, *al-Syi'ah wa al-Sunnah wa Ikhtilafāt al-Fiqh wa al-Fikr wa al-Tārīkh*, h. 331.

Tigabelas

1 Jalāluddīn al-Suyūṭi, *al-Dur al-Mantsūr fi Ta'wīl bi al-Ma'tsūr*, Maktabah Syamilah, vol. VII, h. 111.

2 Ali Sina, *Understanding Muhammad: A Psychobiography of Allah's Prophet*, Ali Sina, 2007-2008, h. 1.

3 Abd al-Basit bin Yusuf al-Gharib, *Tasāmuḥ al-Islām ma'a Ghayr al-Muslimīn: Ḥashr wa Istiqra' al-Nushūs wa al-Atsār al-Muta'alliqah bi Ta'āmul al-Muslimīn ma'a Ghayrihim*, file pdf, t.t, h. 3.

4 *Ibid*, h. 139.

5 *Ibid*, h. 18.

6 Shaḥīḥ al-Bukhari (4341), *Kitāb al-Maghāzi*, *Bab Ba'atsa Abi Musa*, dan Shaḥīḥ Muslim (1733), *Kitāb al-Jihād wa al-Syar*, *Bab fi Amr bi Taysīr wa Tark al-Tanfīr*.

7 Abd al-Basit bin Yusuf al-Gharib, *Tasāmuḥ al-Islām ma'a Ghayr al-Muslimīn*, h. 34. Dikutip dari Ibn Ishaq, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, vol. V, h. 55.

8 Arsip Multaqa Ahl al-Hadits, *Tarīkh Masjid al-Aqsha*, Maktabah Syamilah, vol. II, h. 5391.

9 Abd al-Basit bin Yusuf al-Gharib, *Tasāmuḥ al-Islām ma'a Ghayr al-Muslimīn*, h. 147.

10 *Ibid*, h. 41.

11 *Ibid*, hh. 65-66.

12 *Ṣaḥīḥ Bukhari, Kitāb al-Adab, Bab al-Rifq fi al-Amri,* no. 6024.

13 *Ibid*, h. 108-109.

14 *Ibid*, h. 144.

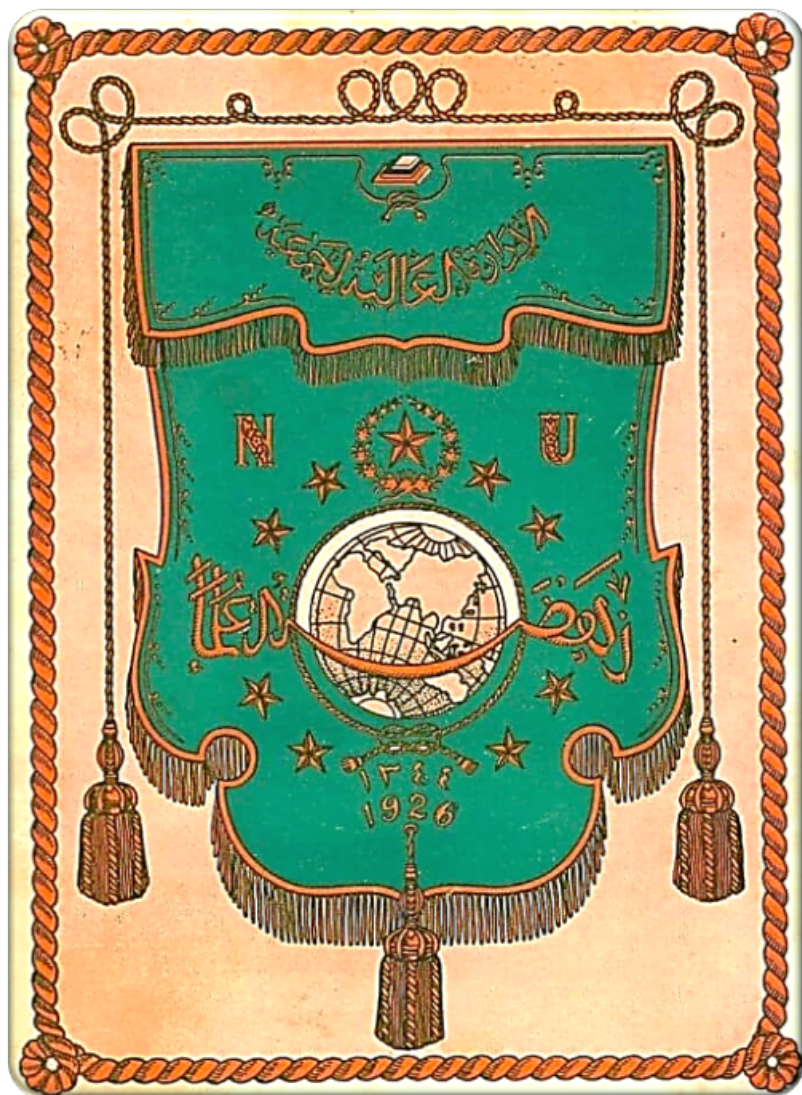
15 *Ibid*, hh. 153-154.

16 Abd al-Basit bin Yusuf al-Gharib, *Bara'ah Da'wah al-Syaikh Muḥammad bin 'Abd al-Wahab min Tuhmah Ghulwi al-Takfīr*, file pdf, t.t., h. 33.

Empatbelas

1 Sayyid Quṭb, *Ma'ālim fi Ṭāriq*, pdf. www.daawa-info.net, h. 4.

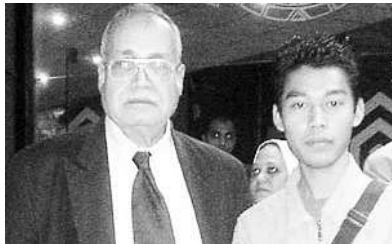
2 Nashr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīn*, Cairo: Maktabah al-Madbouli, cet. III, 1995, h. 111.
3 Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamichen Koranauslegung*, (terj. Abd al-Halim al-Najar: *Madzāhib al-Tafsīr al-Islām*), Dar Iqra', cet. III, 1980, h. 3.
4 Adonis, *al-Tsābit wa al-Mutaḥawwil: Bahts bi al-Ibda` wa al-Itba` 'inda al-'Arab*, Dār al-Saqi, cet. VII, 1994, vol. I, h. 103.
5 http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=7110&version=1&template_id=211&parent_id=16. Diakses pada 10/02/11.
6 John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, hh. 56-57.
7 Olivia Kareh, *fī Dzilāl al-Qur'ān: Ru'yah Istiṣrāqiyyah Faransiyyah*, terj. Muhammad Ridha 'Ajaj, Cairo: al-Zahra li al-I'lam al-Arabi, cet. I, 1993, h. 33.
8 *Ibid*, h. 29.
9 John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, 2002, h. 4.
10 http://www.nytimes.com/2003/03/23/magazine/the-philosopher-of-islamic-terror.html?src=pm. Diakses pada 10/02/11.
11 *Ibid*, hh.34-35.
12 *Ibid,* h. 56.
13 http://www.almotamar.net/10244.htm. Diakses pada 10/02/11.
14 Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Tsaurah: al-Uṣūliyyah al-Islāmiyyah*, Cairo: Maktabah Madbouli, 1981, hh. 49-50.
15 Sayyid Qutb, *Fī Dzilāl al-Qur'ān*, Cairo: Dar al-Syuruq, vol. I, hh. 890-891.
16 Shalih Abd al-Fatah al-Khalidi, *Fī Dzilāl al-Qur'ān fi al-Mizān*, Yordania: Dar Amar, cet. II, 2000, h. 178.
17 De Santillana, *The Legacy of Islam*, ed. Guillaume and T. Arnold, h. 286.

N
U
1926

Tentang Penulis

IRWAN MASDUQI lahir pada 18 Maret 1983 di Yogyakarta. Pernah nyantri di Pesantren Tegalrejo Magelang (1994-1997), Pesantren Lirboyo Kediri (1998-2004), dan kemudian melanjutkan studinya di Fakultas Ushuluddin Al-Azhar University, Kairo (2005-2009). Pengalaman organisasi: ketua Bahtsul Masail Aliyah Lirboyo (2003), koordinator Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (Lakpesdam) PCINU Mesir (2008-2009), pimpinan umum Jurnal Quranic Studies PCINU Mesir (2008), anggota Center for Moderate Moslem (CMM) Kairo (2007-2008), dan pimpinan Pesantren Assalafiyah Mlangi Yogyakarta (2010). Karya-karyanya: co-author buku Kontekstualisasi Turats (Lazuardi 2005), Akidah Kaum Sarungan (Lazuardi 2005), Maqashid Syariah (KSW 2006), Liberasi Abad Kegelapan: Potret Ulama Raksasa

Skolastik Yang Terlupakan (Lakpesdam 2009), Rekonstruksi Disiplin Keilmuan Islam (Lakpesdam 2009), dan sejumlah jurnal ilmiah yang terbit di Kairo dan Indonesia.

Galeri

Interview dengan Gammal al-Banna. Kairo, 3 Januari 2009

Interview dengan Hasan Hanafi. Kairo, 6 Februari 2008

Bersama Muhammed Arkoun dalam Seminar "*Naqd al-'Aql al-Islami*" di Kairo

MLANGI NOGOTIRTO GAMPING SLEMAN
PONDOK PESANTREN
ASSALAFIYYAH
YOGYAKARTA

Jika benar Islam agama toleran, mengapa masih ada sebagian dari umatnya yang melakukan kekerasan? Jika Islam menjamin kebebasan beragama, mengapa masih ada umat Muslim yang melakukan serangan terhadap gereja? Jika benar Islam membawa rahmat bagi semua, mengapa masih ada sebagian fraksi Muslim yang melakukan bom bunuh diri? Betulkah ayat-ayat toleransi dalam Al-Quran sudah dihapus hukumnya dan tidak berlaku lagi, karena sudah diganti dengan ayat-ayat perang? Apakah toleransi selaras dengan Islam itu sendiri? Atau, jangan-jangan toleransi hanyalah konsep asing yang diekspor peradaban Barat yang sekuler dan liberal?

Buku ini akan menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, dan banyak pertanyaan lainnya, dengan berupaya untuk tidak terjebak pada *islamophobia* yang condong menjelek-jelekkan Islam, pada *Islamophilia* yang cenderung membaik-baikkan citra Islam, atau pada *westophobia* yang secara emosional mencaki-maki Barat. Di satu sisi, ia menyuguhkan elemen-elemen toleransi dalam tradisi pemikiran Islam dan, di sisi lain tanpa ragu menguak elemen-elemen intoleran yang terkandung di dalamnya.

Ditulis oleh Irwan Masduqi—alumni Universitas Al-Azhar, Mesir, Jurusan Ilmu Tafsir, yang lama mondok di pesantren terkemuka—, buku ini menawarkan konsep toleransi Islam menurut perspektif 15 pemikir kontemporer dunia, Muslim dan non-Muslim, karena ide-ide toleran mereka patut diapresiasi dan diwacanakan di Indonesia sebagai basis teologi kerukunan antarumat beragama. Inilah ikhtiar tulus yang didasari niat untuk membuka keimanan yang tertutup, dalam rangka mewujudkan koeksistensi: kesadaran untuk hidup berdampingan secara damai dan harmonis di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang beragam.

Mohammed Arkoun • Abed al-Jabri • Gamal al-Banna
Hassan Hanafi • Muhammad Shahrour • Yusuf al-Qaradhawi
Abdurrahman Wahid • Fethullah Gülen • John L. Esposito
Yohanan Friedmann • Ahmad Juhaini • Muhammad Mushtafa
Ragab El-Banna • Abd al-Basit bin Yusuf al-Gharib • Sayyid Qutb

ISBN 978-979-433-670-0
9 789794 336700
Wacana Islam